



**University of  
Zurich<sup>UZH</sup>**

**Zurich Open Repository and  
Archive**

University of Zurich  
University Library  
Strickhofstrasse 39  
CH-8057 Zurich  
[www.zora.uzh.ch](http://www.zora.uzh.ch)

---

Year: 2002

---

## **Immagini urbane: Interpretazioni religiose della città antica**

Pezzoli-Olgianti, Daria

**Abstract:** The present study analyzes religious concepts of the city in antiquity. A selection of texts from the Ancient Near East, from Jewish and Christian traditions and an example from Greece are examined and compared. Based on analytical categories defined by the author and applied to an otherwise heterogenous corpus of documents, the comparison serves to systematize recurring motifs which point to salient features and particular tendencies in the interpretation of urban space within ancient religious symbol systems. The study stresses the great variety of ancient approaches to and religious interpretations of urban space: praises of the city as a space of absolute cosmic order contrast with images of the city as a dimension of chaos and death; descriptions of the city as a space for human life are opposed to representations of transcendent worlds conceived in the form of cities.

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-156872>

Monograph

Published Version

Originally published at:

Pezzoli-Olgianti, Daria (2002). *Immagini urbane: Interpretazioni religiose della città antica*. Freiburg, Switzerland / Göttingen, Germany: Universitätsverlag / Vandenhoeck Ruprecht.

**Pezzoli-Olgiati**   Immagini urbane

# ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS

Im Auftrag des Departements für Biblische Studien  
der Universität Freiburg Schweiz,  
des Ägyptologischen Seminars der Universität Basel,  
des Instituts für Vorderasiatische Archäologie  
und Altorientalische Sprachen der Universität Bern  
und der Schweizerischen Gesellschaft  
für Orientalische Altertumswissenschaft

herausgegeben von  
Othmar Keel und Christoph Uehlinger

## *Zur Autorin:*

PD Dr. Daria Pezzoli-Olgiaiti, 1966, studierte Theologie in Freiburg/CH und Zürich. Seit 2002 ist sie Oberassistentin für allgemeine Religionsgeschichte und Religionswissenschaft an der Universität Zürich. Forschungsschwerpunkte: Johannesapokalypse und Apokalyptik, Religionen der Antike, Religionsgeschichtlicher Vergleich, Sakrale Ordnung des Raums.

Orbis Biblicus et Orientalis

---

Daria Pezzoli-Olgiati

# Immagini urbane

Interpretazioni religiose  
della città antica

Universitätsverlag Freiburg Schweiz  
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen



## Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

### **Pezzoli-Olgiati, Daria:**

Immagini urbane: interpretazioni religiose della città antica/Daria Pezzoli-Olgiati. – Freiburg, Schweiz: Univ.-Verl.; Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2002.

(Orbis biblicus et orientalis)

ISBN 3-7278-1392-X

ISBN 3-525-53041-2

*Umschlagbild:* Relief BM 124919, © Copyright The British Museum.

Veröffentlicht mit Unterstützung der  
Divisione della cultura Cantone del Ticino

Die Druckvorlagen wurden von der Autorin  
als reprofertierte Dokumente zur Verfügung gestellt.

© 2002 by Universitätsverlag Freiburg Schweiz  
Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen

Herstellung: Paulusdruckerei Freiburg Schweiz  
ISBN 3-7278-1392-X (Universitätsverlag)  
ISBN 3-525-53041-2 (Vandenhoeck & Ruprecht)

Digitalisat erstellt durch Florian Lippke, Departement für  
Biblische Studien, Universität Freiburg Schweiz

*Al centro di Fedora, metropoli di pietra grigia, sta un palazzo di metallo con una sfera di vetro in ogni stanza. Guardando dentro ogni sfera si vede una città azzurra che è il modello d'un'altra Fedora. Sono le forme che la città avrebbe potuto prendere se non fosse, per una ragione o per l'altra, diventata come oggi la vediamo. In ogni epoca qualcuno, guardando Fedora qual era, aveva immaginato il modo di farne la città ideale, ma mentre costruiva il suo modello in miniatura già Fedora non era più la stessa di prima, e quello che fino a ieri era stato un suo possibile futuro ormai era solo un giocattolo in una sfera di vetro.*

*Fedora ha adesso nel palazzo delle sfere il suo museo: ogni abitante lo visita, sceglie la città che corrisponde ai suoi desideri, la contempla immaginando di specchiarsi nella peschiera delle meduse che doveva raccogliere le acque del canale (se non fosse stato prosciugato), di percorrere dall'alto del baldacchino il viale riservato agli elefanti (ora banditi dalla città), di scivolare lungo la spirale del minareto a chiocciola (che non trovò più la base su cui sorgere).*

*Nella mappa del tuo impero, o grande Kan, devono trovar posto sia la grande Fedora di pietra sia le piccole Fedore nelle sfere di vetro. Non perché tutte ugualmente reali, ma perché tutte solo presunte. L'una racchiude ciò che è accettato come necessario mentre non lo è ancora; le altre ciò che è immaginato come possibile e un minuto dopo non lo è più.*

*Italo Calvino, Le città invisibili*



Nel vivo ricordo di Fritz Stolz



# Indice

Premessa	XV
1 Interpretazioni religiose della città antica	1
1.1 Le città e la città: approcci al fenomeno urbano	1
1.1.1 Problemi di definizione della «città»	3
1.1.2 Emergenza dell'approccio storico-sociologico	8
1.2 La città antica	10
1.2.1 Definizioni della città antica	11
1.2.2 Denominazioni antiche di città	15
1.2.3 Dialettica tra prospettive interne e esterne	17
1.3 Città antica e sistemi simbolici religiosi	18
1.3.1 Città come «spazio sacro»	19
1.3.2 Interdipendenza tra sistema simbolico religioso e città	21
1.4 Immagini di città antiche	23
1.4.1 Singolarità delle fonti e approccio generalizzante	25
1.4.2 Classificazioni: spazio strutturato – spazio non strutturato, centro – periferia, cosmo – caos	26
1.4.3 Criteri di scelta e di analisi dei testi	29
2 Rappresentazioni	31
2.1 Le città nell' <i>Inno di Inanna</i>	31
2.1.1 Testo	32
2.1.2 Inanna padrona di cielo e terra (ll. 8–12)	33
2.1.3 Attributi di Inanna (ll. 13–16)	34
2.1.4 Posizione rispetto agli altri dèi (ll. 21–28)	34
2.1.5 Rilevanza universale di Inanna (ll. 29–39)	35

2.1.6	Sfondo storico	36
2.1.7	La dea, i templi e le città	37
2.2	Nippur nell' <i>Inno a Enlil</i>	37
2.2.1	Testo: ll. 1–70	38
2.2.2	Enlil (ll. 1–13)	41
2.2.3	Nippur (ll. 14–38)	42
2.2.4	Ekur (ll. 39–64)	43
2.2.5	Nippur e Ekur al centro del cosmo (ll. 65–70)	44
2.2.6	Sfondo storico	45
2.2.7	La città centro del cosmo	46
2.3	Uruk nell' <i>Epos di Gilgameš</i>	47
2.3.1	Testo: I,1–26	47
2.3.2	Gilgameš e le sue gesta (I,1–10)	49
2.3.3	Uruk dalle mura straordinarie (I,11–21)	49
2.3.4	Le mura e la memoria (I,22–26)	51
2.3.5	Aspetti di Uruk nell'epos	51
2.3.6	Aspetti di Uruk in <i>Gilgameš e Agga, re di Kiš</i>	54
2.3.7	Sfondo storico	56
2.3.8	La città, il re e le sue mura	57
2.4	La città nell' <i>Inno a Arbela</i>	57
2.4.1	Testo	57
2.4.2	Città di magnificenza	59
2.4.3	Città «cielo»	60
2.4.4	Città tra cielo e terra	60
2.4.5	Città tempio	61
2.4.6	Città delle feste e della gioia	62
2.4.7	Sfondo storico	62
2.4.8	La città della gioia	64
2.5	Dur-Šarrukin in un'iscrizione su cilindro	65
2.5.1	Testo: ll. 34–77	65
2.5.2	Re come ideatore della città (ll. 34–43)	69
2.5.3	Re come pianificatore della città (ll. 44–60)	71
2.5.4	Re come costruttore della città (ll. 61–74)	72
2.5.5	Favore degli dèi e maledizione (ll. 75–77)	73
2.5.6	Sfondo storico	74
2.5.7	Re come conquistatore e fondatore	77
2.5.8	La città fondata dal re	81
2.6	Babilonia nella <i>Mappa del mondo babilonese</i>	82
2.6.1	Disegno e testo	82
2.6.2	La terraferma	85

2.6.3	L'oceano	86
2.6.4	Le zone d'oltremare	86
2.6.5	Relazione tra immagine e testi	88
2.6.6	Accenni alla centralità di Babilonia in <i>TINTIR = Babilonia</i>	90
2.6.7	Accenni alla centralità di Babilonia in <i>Enūma eliš</i>	93
2.6.8	Sfondo storico	95
2.6.9	La città al centro del mondo	96
2.7	La città come cosmo	96
2.7.1	La città come creazione dall'origine divina	97
2.7.2	Identificazione tra divinità e città	97
2.7.3	Identificazione tra re e città	98
2.7.4	La città al centro del cosmo	98
2.7.5	La città al centro dei paesi	98
2.7.6	La città al centro dell'asse temporale	99
2.7.7	La città come dimensione di realizzazione della vita	99
3	Modelli	101
3.1	La città in un mito della creazione bilingue	101
3.1.1	Testo	102
3.1.2	Prima della creazione (ll. 1–9)	104
3.1.3	Creazione di città e templi primordiali (ll. 10–16)	105
3.1.4	Creazione del mondo (ll. 17–40)	109
3.1.5	Sfondo storico	110
3.1.6	La città primordiale come modello	111
3.2	Le città in <i>Arie, acque, luoghi</i>	112
3.2.1	Testo: cap. 1–2	112
3.2.2	Fattori determinanti	114
3.2.3	Tipi di città	115
3.2.4	Strategie di classificazione e connotazioni	118
3.2.5	Sfondo storico	119
3.2.6	Tipologie di città come modelli per la salute degli abitanti	121
3.3	La città tendente al cosmo	121
3.3.1	La città come dimensione di vita	121
3.3.2	Accenni agli aspetti deficitari della città	123
4	Crisi	125
4.1	La città nel <i>Lamento su Eridu</i>	125
4.1.1	Testo	126



4.1.2	Distruzione	131
4.1.3	Dolore e abbandono	133
4.1.4	Ritorno e ricostruzione	135
4.1.5	Sfondo storico	136
4.1.6	La città effimera	138
4.2	Le città in lamenti <i>balag</i> e <i>eršemma</i>	139
4.2.1	Testo: il lamento <i>balag</i> Colpisce la terra come una tempesta	139
4.2.2	La parola potente degli dèi	146
4.2.3	Potere di Enlil	146
4.2.4	Scenario di distruzione	147
4.2.5	Testo: lamento <i>eršemma</i> a Baba	147
4.2.6	La città nel passato	149
4.2.7	La città nel presente	150
4.2.8	Sfondo storico	150
4.2.9	Riti per il restauro di un tempio	151
4.2.10	Riti per scongiurare una disgrazia annunciata	152
4.2.11	Riti legati al calendario	153
4.2.12	La città vulnerabile	154
4.3	Gerusalemme in <i>Ezechiele</i> 4 s.	155
4.3.1	Testo: <i>Ezechiele</i> 4,1–5,5a	156
4.3.2	Modello e assedio della città (4,1 s.)	159
4.3.3	La piastra di ferro (4,3)	161
4.3.4	Il profeta legato (4,4–8)	162
4.3.5	Cibo razionato e disgustoso (4,9–16 s.)	163
4.3.6	Capelli e peli rasati (5,1–4a)	164
4.3.7	Identificazione e interpretazione (5,4b ss.)	165
4.3.8	Resoconto letterario e ruolo del profeta	166
4.3.9	Sfondo storico	168
4.3.10	La città assediata	170
4.4	La città tra cosmo e caos	170
4.4.1	Crisi del legame tra divinità e città	171
4.4.2	Crisi della posizione di centralità della città	171
4.4.3	Opposizioni sull'asse temporale	172
4.4.4	Precarietà della città in quanto dimensione di vita	172
5	Condanne	175
5.1	La città nella <i>Maledizione di Akkad</i>	175
5.1.1	Testo: ll. 210–281	176
5.1.2	Maledizione e annientamento di Akkad	181

5.1.3	Akkad prima e dopo	183
5.1.4	Abbandono, distruzioni e annientamento	185
5.1.5	Sfondo storico	187
5.1.6	La città annientata	190
5.2	La città in <i>Genesi</i> 11	191
5.2.1	Testo: <i>Genesi</i> 11,1-9	191
5.2.2	L'impresa dell'umanità (vv. 1-4)	192
5.2.3	La reazione di Jahwè (vv. 5-8)	194
5.2.4	Babele (v. 9)	195
5.2.5	Sfondo storico	196
5.2.6	Fallimento della città	198
5.3	Babilonia nell' <i>Apocalisse</i> di Giovanni 18 s.	199
5.3.1	Testo: <i>Apocalisse</i> 18,1-19,10	200
5.3.2	Annuncio della condanna (18,1-3)	202
5.3.3	Motivo della condanna (18,4-8)	203
5.3.4	Lamento dei re (18,9 s.)	204
5.3.5	Lamento dei mercanti (18,11-17a)	205
5.3.6	Lamento dei naviganti (18,17 b-19)	205
5.3.7	Gioia per la condanna (18,20)	205
5.3.8	Esecuzione della condanna (18,21-24)	206
5.3.9	Significato della condanna (19,1-8)	206
5.3.10	Discorso dell'angelo a Giovanni (19,9 s.)	208
5.3.11	Babilonia città-prostituta tra condanna e distruzione	209
5.3.12	Sfondo storico	211
5.3.13	La città tra condanna e distruzione	213
5.4	La città come caos	214
5.4.1	Origini equivocate della città	214
5.4.2	Separazione tra divinità e città	215
5.4.3	Identificazione tra re e città	215
5.4.4	Rovesciamento tra centro e periferia	216
5.4.5	Dimensioni temporali della negazione della città	216
5.4.6	Città come spazio condannato	217
6	Visioni	219
6.1	Dilmun in <i>Enki e Ninhursag</i>	219
6.1.1	Testo: ll. 1-64	220
6.1.2	Lode di Dilmun (ll. 1-12)	223
6.1.3	Descrizione di Dilmun (ll. 13-30)	225
6.1.4	Dilmun città difettosa (ll. 31-51)	227
6.1.5	Realizzazione di Dilmun (ll. 53-64)	227

6.1.6	Sfondo storico	228
6.1.7	La città prima della creazione	229
6.2	La città in frammenti aramaici di Qumran	230
6.2.1	Testo: 4Q554, 4Q555, 5Q15	230
6.2.2	Elementi urbani e tentativi di ricostruzione del piano della città	234
6.2.3	Insistenza sulle dimensioni e sulle misurazioni	238
6.2.4	Città perfetta	240
6.2.5	Sfondo storico	243
6.2.6	La città ideale	244
6.3	Gerusalemme nel <i>Quarto libro di Ezra</i> 9 s.	244
6.3.1	Testo: 4 <i>Ezra</i> 9,26–10,60	245
6.3.2	Lamento di Ezra (9,26–37)	249
6.3.3	Visione di una donna (9,38–10,24)	249
6.3.4	Visione di una città (10,25–27a)	251
6.3.5	Intervento dell'angelo e interpretazione (10,27b–59)	252
6.3.6	Trasformazioni e sovrapposizioni di immagini	253
6.3.7	Altri accenni alla città escatologica nel <i>Quarto libro di Ezra</i>	256
6.3.8	Sfondo storico	258
6.3.9	La città escatologica	259
6.4	La città trascendente come cosmo	260
6.4.1	La città come dimensione divina	260
6.4.2	La città come cosmo opposto	261
6.4.3	Discontinuità e sovrapposizioni sull'asse temporale	262
6.4.4	La città come dimensione di compimento della vita	262
7	Considerazioni conclusive	263
7.1	Sfere semantiche ricorrenti	264
7.2	Testi e contesti storici	266
7.3	Immagini urbane come interpretazioni religiose della città: ammirazione, riflessione, distacco, idealizzazione	267
	Summary	271
	Indice delle illustrazioni	279
	Indice delle opere citate e delle abbreviazioni	281
	Indice delle fonti antiche	301
	Indice analitico	303

## Premessa

Due immagini si prestano a descrivere il presente studio. Dapprima quella di un itinerario attraverso fonti antiche incentrate sul tema della città. L'idea di percorso sottolinea l'aspetto della continuità: in questo itinerario medesime questioni vengono rivolte a documenti tematicamente paralleli; da una tappa all'altra si raccolgono informazioni, annotano elementi comuni, evidenziano contrasti, sviluppi, opposizioni.

A questa linea costante si sovrappone l'immagine del caleidoscopio: un lavoro dal taglio comparativo implica sguardi sulla varietà e la pluralità di documenti provenienti da contesti diversi per cultura, lingua, collocazione temporale e spaziale, intenzione, funzione. Gli sguardi sono a volte forzatamente fugaci, l'accostamento di documenti eterogenei evidenzia la discontinuità e le innumerevoli sfaccettature intrinseche alle ricerche incentrate su culture antiche.

Nel capitolo introduttivo si situa il presente tentativo comparativo nell'orizzonte della storia della ricerca di cui si ripropongono, in modo tipologico, le correnti fondamentali. Seguono cinque capitoli contenenti le analisi di differenti tipi di immagini di città in fonti letterarie antiche. Conclude il lavoro uno sguardo retrospettivo sul percorso compiuto, sia dal punto di vista metodologico che contenutistico.

L'idea di questo lavoro è nata durante uno studio incentrato sull'*Apocalisse di Giovanni*: la sovrapposizione di immagini estremamente positive e negative della dimensione urbana in questo scritto biblico mi ha resa attenta sul forte impatto della cultura urbana in documenti di carattere prettamente religioso. Fin dall'inizio è apparso evidente che nel mondo antico la città non viene solo valutata in modo ottimistico, come spazio esclusivo di realizzazione di vita. Accanto alle innumerevoli lodi e idealizzazioni della dimensione urbana si incontrano descrizioni ambivalenti e critiche manifeste.

La contraddizione tra la continuità dell'itinerario e le sfaccettature dello sguardo caleidoscopico ha marcato i lavori sulle fonti fin dall'inizio: il presente studio vive di questa tensione che speriamo di aver tenuto, nel limite del possibile, in equilibrio.

La presente ricerca è stata accettata nel semestre invernale 2001/2002 come lavoro di abilitazione in scienze delle religioni dalla facoltà di teologia dell'università di Zurigo.

Solo grazie all'aiuto di molte persone mi è stato possibile condurre a termine questo studio. A tutti desidero rivolgere i miei più cari ringraziamenti. Un grazie particolare a mio marito Valdo Pezzoli che mi ha sostenuto moltissimo con il suo incurabile ottimismo. Inoltre ringrazio Mirta, Vittorina e Daniele Olgiati, Marco Volken e Anna Katharina Höpflinger per interventi e consigli in materia di redazione finale del testo e di elaborazione elettronica, Christopher Rowland per avermi permesso un soggiorno di studi a Oxford in un momento decisivo dei lavori, Othmar Keel e Christoph Uehlinger per aver accolto il lavoro nella collana *Orbis Biblicus et Orientalis*.

Infine un pensiero carico di nostalgia per Fritz Stolz, purtroppo deceduto poco dopo la stesura del lavoro, in ricordo delle molte discussioni costruttive e del suo sostegno sincero.

Zurigo, febbraio 2002

#### Avvertenza

I criteri per l'uso delle parentesi nelle traduzioni delle fonti antiche sono stati uniformati: [ ] indicano una lacuna nel testo originale, ( ) indicano un'aggiunta nella traduzione. Nel testo principale si è rinunciato a una differenziazione grafica delle lingue mesopotamiche; tutte le parole straniere sono riportate in corsivo.

# 1 Interpretazioni religiose della città antica

## 1.1 Le città e la città: approcci al fenomeno urbano

Dal punto di vista della storia della ricerca la città appare come un caleidoscopio al centro di molteplici approcci e metodi di indagine. A partire dalla seconda metà dell'Ottocento l'aggregazione urbana diventa un tema centrale in molte discipline, dall'archeologia all'urbanistica, dalla storia alla filosofia, dalla sociologia all'antropologia; il tema della città emerge a livelli differenti e molteplici, viene focalizzato da innumerevoli punti di vista, con questioni e interessi diversificati.

Negli ultimi quarant'anni il discorso sulla città è marcato dalla preoccupazione per la sopravvivenza di questa aggregazione umana, vista come massa sempre più intricata e diffusa, destinata prima o poi a collassare.

La città contemporanea si pone come gigantesco labirinto, nel quale nessuna fonte di luce o filo amoroso ci garantisce dal pericolo di un definitivo smarrimento. Essa si costituisce come luogo del massimo investimento simbolico<sup>1</sup> e – contemporaneamente e contraddittoriamente, ma è contraddizione della realtà – come luogo della massima indecisione e dello smarrimento.<sup>1</sup>

Le visioni del nostro tempo letto come epilogo del fenomeno urbano<sup>2</sup> stimolano strategie di riconquista e di ripensamento della città. In

1 LOMBARDI SATRIANI, *Nel labirinto* 11 s.

2 Come illustrazione di questa visione negativa nei confronti della città attuale cf. l'inizio della *Grande histoire de la ville* di DELFANTE: «Il me paraît tout à fait inutile de rappeler que nos villes, qui ont été vidées d'âme et d'esprit par carence de communauté, n'en sont plus: elles ne sont qu'agglomérations. Sans limite, sans expression d'une pensée directrice, elles ne sont plus le visage des sociétés qui les ont produites. De surcroît, elles ne sont plus ce service aux populations qui

questo contesto la città è sovente definita con coppie di opposti, per esempio come grandezza tra declino e riinizio, tra cosmo e caos, tra vita e morte:

Filosofi, studiosi di città e politici si trovano confrontati a livello mondiale con il collasso di un'unità sociale, politica, economica e culturale – la città –, che per millenni ha rappresentato l'essenza di utopie sociali e religiose. La città è morta. Non è più in grado di fare da punto focale per i desideri e le speranze umane. La sua capacità di attrarre è consumata. (...) La città è morta ma nello stesso tempo vive. Nelle differenti realtà delle città si concentrano come in una lente i conflitti e le aporie che l'umanità nel suo complesso e le società singolarmente devono affrontare.<sup>3</sup>

Di fronte a questa forte ambiguità nei confronti della città del XX secolo è stimolante rileggere testi antichi che permettono di intuire visioni e interpretazioni del fenomeno urbano. Come vedremo in seguito, anche in molti documenti antichi la città è risentita in modo ambivalente, a volte spazio cosmico, perfettamente strutturato, a volte luogo di perversione e di decadimento.

Questi brevi accenni alla complessità degli studi urbani, all'eterogeneità dei punti di vista e delle problematiche prese in considerazione, all'influsso delle situazioni contingenti<sup>4</sup> preannunciano il problema legato a un'analisi sistematica della massa ingente di letteratura disponibile.<sup>5</sup> Tuttavia, per inserire e delimitare l'interesse peculiare del presente studio nella varietà di impostazioni, possono essere utili alcune distinzioni di fondo, intese come strumento schematico, e quindi forzatamente riduttivo, di orientamento.

les a rendues indispensables au développement et au progrès: elles ne sont qu'accumulations de pénibilités, de pièges, de dangers, de menaces qui atteignent la santé et le moral de ceux qu'autrefois on nommait «citadins» (p. 5).

3 FUCHS / MOLTSMANN / PRIGGE, *Mythos Metropole* 9 s. (traduzione italiana dell'autrice). Per un altro esempio di approccio interdisciplinare recente che parte da questa percezione ambivalente della città e la esprime impiegando questo tipo di categorie cf. ZIBELL / GÜRTLER BERGER, *Stadt im Umbruch* 9: «Stadt im Umbruch. ChaosStadt? Schlagzeilen, die irgendeine Form von Umbruch beinhalten, sind mittlerweile an der Tagesordnung: Ob Stadt oder Gesellschaft, Bevölkerung oder Familie, Arbeitsgesellschaft oder moderne Welt – alles ist heute im Umbruch. Und niemand wird bezweifeln, dass wir uns tatsächlich in einer gewaltigen Umbruchsituation befinden, die die Gesamtheit der Gesellschaft umfasst». Su questa linea cf. anche PERCHINIG / STEINER, *Chaos Stadt*.

4 Sull'interazione tra le preoccupazioni, i temi dominanti, le ideologie di un'epoca e la ricerca sul fenomeno urbano cf. ad esempio LIVERANI, *Ancient Near Eastern Cities and Modern Ideologies*.

5 Per un primo approccio a riepiloghi e analisi della storia della ricerca del fenomeno urbano cf. ad esempio: AMPOLO, *La città antica XIII-XLII* e 267 ss. (con una selezione bibliografica fino al 1980 particolarmente curata); ROSSI, *La città come istituzione politica*; TOSI, *Verso un'analisi comparativa*; LEVI, *La città antica* 9-41; SOBRERO, *Antropologia della città*; SIGNORELLI, *Antropologia urbana*.

### 1.1.1 Problemi di definizione della «città»

Nelle varie fasi di ricerca che hanno caratterizzato gli studi urbani nel XX secolo, si possono evidenziare due direzioni distinte: parallelamente (e sovente in completa opposizione) alla ricerca puntuale su città ben precise, passate o presenti, ricostruite o rifondate, attraverso la storia e attraverso le culture, si sviluppa un interesse per la «città» in generale.<sup>6</sup> Questa attenzione per la città concepita come fenomeno ubiquitario si cristallizza attorno alla questione intricata della sua definizione. È ammissibile considerare tutte le città esistite e esistenti come grandezze paragonabili, forme concrete di un fenomeno definibile con un medesimo concetto di «città»? Rispettivamente, e se esiste, quale potrebbe essere il minimo comune denominatore tra entità così diversificate?<sup>7</sup>

I molti tentativi di risposta a tali questioni rispecchiano gli interessi peculiari perseguiti all'interno delle varie discipline. Anche qui possono essere utili ulteriori distinzioni tra i differenti sviluppi: alcune definizioni mirano a un concetto di città come fenomeno, almeno per alcuni aspetti, omogeneo e indipendente dai fattori culturali; altre sviluppano definizioni di città vista come grandezza in perenne trasformazione. Sovente questa dinamica viene interpretata come graduale evoluzione.<sup>8</sup>

Le definizioni ascrivibili a grandi linee al primo gruppo si concentrano sulle caratteristiche costanti e comuni tra le città. Visto che in questi approcci il fattore tempo viene messo in secondo piano, si potrebbe etichettare questa categoria come definizioni sincroniche. Si tratta di definizioni generalizzanti, in linea di massa estensibili sia

6 Cf. TOSI, *Verso un'analisi comparativa* 30 e 39.

7 Sulle difficoltà intrinseche a questi tentativi cf. p. es. LIVERANI, *L'origine delle città* 10, oppure LEVI, *La città antica* 38: «In realtà, il concetto di città è così complesso che le cause della fondazione, crescita e abbandono di una città non possono essere studiate senza tenere presente che, nella storia, non esiste solo razionalità e coerenza fra premesse e conseguenze, e quindi non sussistono spiegazioni univoche e neppure fenomeni in tutto analoghi e classificabili». Interessanti anche le osservazioni di KOLB, *Die Stadt im Altertum* 11 s.: «Es kommt in der Tat schon einer Mutprobe gleich, sich zwischen der Vielfalt der von der historischen, geographischen und sozialwissenschaftlichen Forschung angebotenen Stadtdefinitionen zu entscheiden. Und es kann angesichts des ca. 5000 Jahre umfassenden Zeitraums, für den man gemeinhin die Existenz von Städten annimmt, sowie der während dieser Jahrtausende zwangsläufig vollzogenen Wandlungen der historischen Erscheinung «Stadt» eigentlich auch nicht verwundern, dass man sich über die Wesensmerkmale derselben nur schwer oder gar nicht zu einigen vermag».

8 Questa tendenza è particolarmente marcata già a partire dagli anni 20 e 30. Per ulteriori approfondimenti cf. TOSI, *Verso un'analisi comparativa* 30 ss.



sull'asse spaziale che quello temporale, le quali descrivono la città indipendentemente da origini, forme, strutture delle singole aggregazioni urbane.<sup>9</sup> Esempi famosi per questo tipo di approccio sono le definizioni di Wirth e di Mumford, entrambe del 1938:

A fini sociologici la città può essere definita come un insediamento relativamente grande, denso e permanente di individui socialmente eterogenei.<sup>10</sup>

La città, quale si rivela nella storia, è il punto di massima concentrazione dell'energia e della cultura di una comunità.<sup>11</sup>

Più recentemente Spiro Kostof riprende e rielabora queste due definizioni in un catalogo più articolato ma sempre ancora inteso come descrizione atemporale della città in generale:<sup>12</sup> le città sono luoghi con una considerevole densità di popolazione; le città sono sempre inserite in *clusters* di città, sono sempre serrate in un sistema urbano, in una gerarchia urbana; le città sono luoghi che presentano sempre una netta demarcazione, sia fisica che simbolica, per segnalare il confine tra chi vi appartiene e chi no; le città sono luoghi caratterizzati da una differenziazione specializzata del lavoro, dove i beni non sono distribuiti in modo eguale tra i cittadini – l'eterogeneità sociale è quindi assiomatica per la città –; le città sono luoghi favoriti da una fonte di entrata, mercato, agricoltura intensiva e dalla possibilità di sovrapproduzione di cibo, risorse naturali, risorse geomorfiche, risorse umane; le città sono luoghi che fanno affidamento su un sistema di registrazione scritta che permetta di fissare leggi e proprietà; le città sono luoghi strettamente legati alla campagna che li sostiene e per la quale essi procurano protezione e servizi; le città sono luoghi caratterizzati da una qualche forma di monumentalità; le città sono luoghi costituiti da costruzioni e da gente.<sup>13</sup>

9 Su questo punto cf. p. es. LIVERANI, *L'origine delle città* 10: «Prima di andare avanti, fermiamoci su di un problema di metodo. Nel caso della città, come in altri casi, ci si può e ci si deve porre il problema se sia giusto chiamare città realtà che oggi non sarebbero chiamate così (...). Perché sia legittimo uno studio storico della istituzione chiamata città, occorre dunque che si individuino alcuni elementi distintivi, necessari e sufficienti a identificarla». Cf. anche WIRTH, *AJS* 44, 6.

10 *AJS* 44, 8 (traduzione italiana dell'autrice).

11 *La cultura delle città* LXXI.

12 *The City Shaped* 37: «To conclude these introductory remarks, I think we can agree on some simple premises about cities, regardless of their origin, their birthplace, their form, their makers».

13 *Ibid.* 37–40.

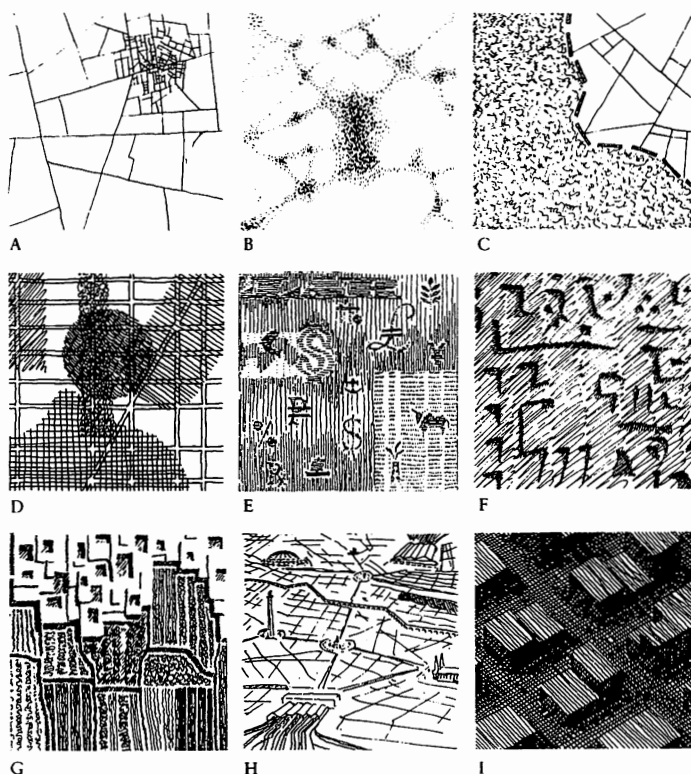


fig. 1

Illustrazione delle caratteristiche della città secondo Spiro Kostof, *The City Shaped* 39.

- |   |                                |
|---|--------------------------------|
| A | assemblamento sotto tensione   |
| B | <i>clusters</i> urbani         |
| C | demarcazione fisica            |
| D | differenziazione degli usi     |
| E | risorse urbane                 |
| F | forme di registrazione scritta |
| G | città e campagna               |
| H | cornice monumentale            |
| I | costruzioni e gente            |

Sull'altro fronte si definisce la città mettendo in primo piano le trasformazioni subite nel corso della storia, sottolineando quindi l'aspetto diacronico. In questo settore di indagine si presenta la difficile questione dell'origine della città.

Il fenomeno urbano è in questo caso definito partendo dal momento della sua apparizione; l'attenzione è rivolta alle condizioni che determinano dapprima la nascita e in seguito il mantenimento delle aggregazioni urbane. Un approccio fondamentale in questo contesto, in seguito poi ridimensionato e rivalutato criticamente,<sup>14</sup> è quello di Childe, che nel 1950 conia il termine di «rivoluzione urbana» per descrivere il processo che porta alla formazione delle prime città:

Il concetto di «città» è notoriamente difficile da definire. Il presente saggio ha come scopo quello di presentare la città storicamente – o meglio preistoricamente – come risultato e simbolo di una «rivoluzione» che inaugurerà una nuova fase economica nell'evoluzione della società. La parola «rivoluzione» non deve certamente essere intesa come improvvisa catastrofe violenta; in questo contesto viene impiegata come culmine di un cambiamento progressivo nella struttura economica e nell'organizzazione sociale della comunità che causò, o fu accompagnato da, un aumento drammatico della popolazione implicata – un aumento che apparirebbe come tendenza ovvia nel grafico della popolazione se fossero disponibili statistiche demografiche.<sup>15</sup>

Non è questo il luogo per entrare nella discussione sui fattori che determinano la nascita delle città e sulle teorie di diffusione e di convergenza per spiegarne la distribuzione nelle varie regioni del globo. Ancora una volta mi limito solo a segnalare alcune tendenze. Certi approcci, pur avvicinandosi alla città da un punto di vista diacronico, si concentrano poi sulle caratteristiche costanti attraverso gli sviluppi storici. Questa posizione è molto vicina alle definizioni ricordate sopra e inserite nel gruppo dei tentativi a carattere sincronico.

Se esiste una continuità del fenomeno dalle sue origini fino all'epoca industriale, allora, è evidente, l'esame degli inizi non rimane privo di interesse. Le prime città nacquero, poco prima del 3000 a. C., nella valle del Nilo e in Mesopotamia. (...) L'osservazione di queste prime città si scontra con numerose difficoltà, non da ultimo con quella della definizione dell'oggetto stesso della ricerca. (...) La città è un centro di relazioni e di decisioni dove gli uomini si incontrano, dove si scambiano le merci, dove si diffondono le idee. Vi si concentrano forme di attività differenziate. È un sistema aperto verso l'esterno in cui tutti gli elementi sono strettamente legati gli uni agli altri. In questo senso la città è un sistema di habitat particolare, concentrato, che permette a una società complessa di risolvere dei problemi specifici che non possono essere regolati a livello individuale o familiare.<sup>16</sup>

14 Una critica importante nella storia della ricerca è quella di ADAMS, *The Evolution of Urban Society* 9–10. Cf. TOSI, *Verso un'analisi comparativa* 31 s.

15 TPR 21, 3 (traduzione italiana dell'autrice).

16 HUOT / THALMANN / VALBELLE, *Naissance des cités* 10 s. (traduzione italiana dell'autrice). Cf. anche la posizione di AMPOLO, *La città antica* XXIX: «Ogni agglomerato urbano di una certa consistenza è ovviamente caratterizzato dal fatto elementare che i suoi abitanti non possono produrre all'interno di questo agglomerato il cibo necessario alla loro sopravvivenza (...). Ciò implica necessa-

Altri ricercatori impostano la loro definizione partendo dalle trasformazioni che la città subisce nel corso della storia, raggruppando in categorie le varie tappe percorse. Eccone alcuni esempi.

Per Max Weber, la distinzione tra la città antica e quella medievale è fondamentale per la comprensione della città occidentale, per lui la forma più alta possibile di città. Sjöberg imposta la sua analisi sulla differenza tra città preindustriale e industriale.<sup>17</sup> Fernand Braudel invece distingue tra la città di tipo A, la città cosiddetta aperta (identificata principalmente con le città greche e romane), la città di tipo B, la città chiusa (espressa fundamentalmente dalla città medievale) e la città di tipo C (attestata a partire dal Rinascimento) controllata e governata da un principe o uno stato; sul piano cronologico i tre tipi di città in linea di massima si succedono.<sup>18</sup>

Queste distinzioni, formali e schematiche, evidenziano strategie differenti in un ambito di studi che coinvolge nel contempo discipline, e quindi interessi e linguaggi specialistici, molto differenti; esse mirano a mostrare l'ampiezza della problematica della definizione del fenomeno «città». Le definizioni sincroniche o quelle diacroniche, quelle incentrate sulle costanti che caratterizzano lo sviluppo nel tempo oppure quelle che descrivono le tappe dello sviluppo della città partendo dalla sua origine non sono esclusive. Per affrontare il fenomeno della città, vero e proprio caleidoscopio, molti autori si riallacciano a differenti strategie di definizione:

riamente un rapporto con il territorio circostante o con la realtà esterna al fine di assicurare la vita della comunità. Questo fattore «unifica» per così dire tutti gli insediamenti urbani nel corso della storia, ma – a parte ciò – *esso non significa assolutamente nulla da un punto di vista storico*, perché il rapporto tra l'agglomerato urbano e tutto ciò che lo circonda può configurarsi, e si è realizzato nel tempo e nello spazio, in tanti modi diversi».

17 SJOBERG, *Le città dei padri* 15 s.: «Il nostro obiettivo è quello di descrivere e di analizzare la struttura della città, sia nelle società del passato che negli ordinamenti non industriali, ma dotati di una cultura scritta, che ancora sopravvivono, prima della sua trasformazione in seguito all'industrializzazione. (...) La nostra ipotesi principale è che nella loro struttura, o nella loro forma, le città preindustriali – sia nell'Europa medievale, che nella Cina o nell'India tradizionali, che in qualsiasi altra regione – si rassomigliano in modo stretto e differiscono invece in modo spiccato dai centri urbani e industriali moderni». Anche qui il criterio cronologico gioca un ruolo importante ma non assoluto.

18 «En gros, A précède B, B précède C. Mais cet ordre n'a rien d'une succession rigoureuse; il s'agit plutôt de directions, de dimensions entre lesquelles joue le destin compliqué des villes occidentales, qui n'ont pas toutes évolué à la même heure, ni de la même manière» (*Les structures du quotidien* 453 ss.). I tre esempi riportati hanno funzione puramente illustrativa. In questo contesto si potrebbero ricordare molti altri lavori, tra i quali il classico di MUMFORD, *La città nella storia*.

Perché sia legittimo uno studio storico della istituzione chiamata città, occorre dunque che si individuino alcuni elementi distintivi, necessari e sufficienti a identificarla. Occorre dunque affiancare il criterio storico, attento soprattutto a cogliere il mutamento, con un criterio strutturale, attento a cogliere soprattutto la identità funzionale del fatto che si sta studiando.<sup>19</sup>

### 1.1.2 Emergenza dell'approccio storico-sociologico

All'interno degli studi storici sulla città si è imposto questo procedimento su due piani che valuta la città dal punto di vista storico partendo però da una definizione a carattere sociologico. Definizioni come quella di Wirth citata sopra permettono di fissare costanti minime della città che vengono poi valutate sulla base delle trasformazioni subite nel corso del tempo o attraverso le culture.

Questa tendenza all'interno degli studi urbani viene consolidata dallo studio di Max Weber, *Die Stadt*, pubblicato postumo nel 1921.<sup>20</sup> Per comprendere sia l'innovazione apportata da questo approccio che i suoi limiti è indispensabile tenerne presente lo scopo principale. Weber non mira direttamente a una definizione generale del fenomeno urbano, bensì alla descrizione e all'analisi della città occidentale vista come tipo particolare di organizzazione del potere.<sup>21</sup> Weber parte da un elenco dei problemi intrinseci alle definizioni quantitative della città. La grandezza di un insediamento, pur essendo un elemento rilevante, non è di per sé sufficiente per definire la città; la medesima cosa vale per la presenza di un mercato o per la funzione militare. Tutti questi elementi possono infatti ricorrere anche in relazione a borghi giuridicamente non riconosciuti come città, o, al contrario, possono essere assenti in luoghi esplicitamente definiti come

19 LIVERANI, *L'origine della città* 10. Anche KOSTOF, *The City Shaped* segue questa pista. Come ulteriore esempio si potrebbe riprendere Wirth, citato sopra, che pur definendo la città in base alle sue costanti, sottolinea l'importanza delle variazioni evidenziate dalla definizione stessa: «A serviceable definition of urbanism should not only denote the essential characteristics which all cities – at least those in our culture – have in common, but should lend itself to the discovery of their variations» (AJS 44, 6).

20 Lo studio, redatto probabilmente tra il 1909 e il 1912, venne pubblicato postumo con il titolo *Die Stadt* nell'*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* 1921, 47, 621 ss. e in seguito ristampato in *Wirtschaft und Gesellschaft* 727 ss. Cf. anche DEININGER, *Die antike Welt* 5.

21 Cf. TOSI, *Verso un'analisi comparativa* 29: «Weber era interessato al tipo della città occidentale (antica e tardo-medioevale) per il ruolo che essa ha svolto nell'origine del capitalismo, e per la possibilità che essa forniva di studiare il funzionamento del potere nella società. Se dimensioni teoriche generali sono rinvenibili nella sua analisi della città, esse riguardano quindi il problema della modernizzazione e la teoria del potere». V. anche ROSSI, *La città come istituzione politica* 14 e DEININGER, *Die antike Welt* 9.

tali. Anche altre categorie come gli apparati di produzione, le relazioni con il territorio circostante, lo scambio dei beni verso e dalla città, la struttura amministrativa e quella militare sono varianti utili per definire funzioni assunte da determinati insediamenti urbani; tuttavia, considerata la varietà di forme nelle quali si manifestano questi aspetti e la presenza variabile di tali categorie, esse non si rivelano adatte a una definizione generale della città, a meno che siano ristrette al mondo occidentale.<sup>22</sup> In questo caso esse definiscono il tipo ideale della città:

Non ogni «città» in senso economico, né ogni fortezza sottoposta in senso politico-amministrativo ad un diritto speciale degli abitanti, costituiva un «comune». Anzi, soltanto l'Occidente ha conosciuto il comune cittadino, nel senso pieno del termine, come fenomeno di massa; inoltre una parte del Medio Oriente (la Siria e la Fenicia, e forse anche la Mesopotamia) l'ha conosciuto soltanto temporaneamente, e del resto allo stato iniziale. Infatti era necessario che si trattasse di insediamenti almeno in certa misura di carattere commerciale-industriale, con le seguenti caratteristiche: la fortificazione, il mercato, un tribunale proprio e una legislazione almeno parzialmente propria, il carattere di gruppo sociale, e di conseguenza un'autonomia e autocefalia almeno parziale, con un'amministrazione da parte di organi di autorità alla cui nomina partecipassero in qualche modo i cittadini in quanto tali.<sup>23</sup>

Questa tipologia della città occidentale, fondata sulla struttura sociale, viene suddivisa, sulla base dello sviluppo storico, in due sottotipi: la città antica e quella medievale. In entrambi i sottotipi Weber riconosce uno sviluppo storico per certi versi parallelo. Fatte le distinzioni storiche necessarie, sia nella città antica che in quella medievale si assiste a un passaggio graduale dall'opposizione radicale tra classi aristocratiche e plebe alla conquista di una certa autonomia da parte di quest'ultima.

L'approccio di Max Weber rappresenta un primo passo verso una concettualizzazione della città basata sulla struttura e sul funzionamento. Come vedremo in seguito, il suo studio, pur criticato e cor-

22 *Wirtschaft und Gesellschaft* 727-741.

23 Traduzione da *Economia e società*, IV, 343. Cf. anche il testo originale: «Eine Stadtgemeinde im vollen Sinn des Wortes hat als Massenerscheinung vielmehr nur der Okzident gekannt. Daneben ein Teil des vorderasiatischen Orients (Syrien und Phönizien, vielleicht Mesopotamien) und dieser nur zeitweise und sonst in Ansätzen. Denn dazu gehörte, dass es sich um Siedlungen mindestens relativ stark gewerblich-händlerischen Charakters handelte, auf welche folgende Merkmale zutrafen: 1. die Befestigung, – 2. der Markt, – 3. eigenes Gericht und mindestens teilweise eigenes Recht, – 4. Verbandscharakter und damit verbunden 5. mindestens teilweise Autonomie und Autokephalie, also auch Verwaltung durch Behörden, an deren Bestellung die Bürger als solche irgendwie beteiligt waren», *Wirtschaft und Gesellschaft* 736.

retto in vari punti, rimane un riferimento essenziale;<sup>24</sup> il tipo ideale della città funge da punto di partenza in molte analisi comparate attente alle problematiche metodologiche intrinseche a tali procedimenti. Il contributo di Weber ha profondamente influenzato gli studi delle forme urbane nell'antichità classica e nel Vicino Oriente antico e fa sempre ancora da sfondo, in misura più o meno grande, agli studi sulla «città antica».

## 1.2 La città antica

L'idea di considerare la città antica come grandezza *sui generis* risale al XIX secolo e si cristallizza attorno a *La cité antique, Étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome* di Numa-Denis Fustel de Coulanges. Quest'opera, apparsa nel 1864, è per certi aspetti molto innovativa.<sup>25</sup> Lo studio di Fustel de Coulanges è impostato sulla necessità di riconoscere la profonda differenza che separa l'antichità dalla società moderna; solo prendendo coscienza di questa diversità è secondo lui possibile percepire il funzionamento della città antica.

Ci si riproporrà soprattutto di far emergere le differenze radicali ed essenziali che distinguono radicalmente questi popoli antichi dalle società moderne. Il nostro sistema di educazione, che ci fa vivere dall'infanzia in mezzo ai Greci e ai Romani, ci abitua a confrontarli continuamente a noi, a giudicare la loro storia partendo dalla nostra e a spiegare le nostre rivoluzioni con le loro. (...) Per sapere la verità su questi popoli antichi è saggio studiarli senza pensare a noi, come se ci fossero completamente estranei, con il medesimo disinteresse e lo spirito libero come se studiassimo l'India antica o l'Arabia. Osservate così, la Grecia e Roma ci si presentano con un carattere assolutamente inimitabile. Non c'è niente di paragonabile a loro nei tempi moderni. Non ci sarà niente di paragonabile a loro in futuro. Cercheremo di mostrare le regole secondo le quali queste società erano governate e si constaterà agevolmente che le medesime regole non possono più governare l'umanità.<sup>26</sup>

La ripresa di queste frasi programmatiche evidenzia, oltre alle premesse metodologiche, alcuni punti fondamentali anche a livello contenutistico: Fustel de Coulanges rivisita le società antiche partendo dalle regole che ne determinano il funzionamento. La sua concezione

24 La posizione eurocentrica del suo approccio è al centro di molte critiche. Come sempio cf. WHEATLEY, *La città come simbolo* 57. V. anche ROSSI, *La città come istituzione politica* 14 ss.; LIVERANI, *Ancient Near Eastern Cities and Modern Ideologies* 101.

25 Per una valutazione approfondita e critica dell'opera di FUSTEL DE COULANGES cf. ad esempio: MOMIGLIANO, RSI 87, 81-98; FINLEY, *La cité antique*; LEVI, *La città antica* 11 ss.; AMPOLO, *La città antica* XIII ss.

26 *La cité antique* 1 s. (traduzione italiana dell'autrice).

di città antica deriva da questa premessa. Essa viene vista come risultato di uno sviluppo graduale nell'organizzazione delle società antiche; dalla famiglia, vista come forma originaria di comunità, si passa al gruppo gentilizio (*phratric*), in seguito all'associazione di gruppi gentilizi (*tribus*), che porta alla fondazione della città. Questa evoluzione da forme semplici a forme più complesse è sostenuta e mediata dalla religione:

La tribù, come la famiglia e la fratria, si era costituita per essere un corpo indipendente, poiché aveva un culto speciale, da cui l'estraneo era escluso. Una volta formatasi, nessuna nuova famiglia poteva più esservi ammessa. Due tribù non potevano fondersi in una sola: la loro religione vi si opponeva. Ma, come più fratrie s'erano unite in una tribù, così più tribù poterono associarsi tra loro, a condizione che fosse rispettato il culto di ciascuna. Quando questo avvenne, si ebbe la città.

Poco importa ricercare la causa che determinò diverse tribù vicine a unirsi: talvolta, l'unione fu volontaria; talvolta, fu imposta dalla forza superiore d'una tribù o dalla volontà potente d'un uomo. Quello che è sicuro, è che il legame della nuova associazione fu ancora un culto. Le tribù che si raggrupparono per formare una città non mancarono mai d'accendere un fuoco sacro e di crearsi una religione comune.<sup>27</sup>

Ne deriva una visione della città (*citē*) come associazione religiosa e politica di famiglie e di tribù insediate in un luogo di riunione, di domicilio e soprattutto sede del santuario di questa associazione (*ville*).<sup>28</sup>

Nonostante gli ovvi limiti della posizione di Fustel de Coulanges, alcune delle sue intuizioni segnalano tuttora piste di ricerca interessanti: per il nostro intento soprattutto l'attenzione per la diversità della città antica (che per lui si limitava strettamente alla città greca e romana) rispetto ad altre forme storiche della città, la definizione della città come comunità, l'attenzione per il culto e la religione viste come istanze regolatrici della nascita e del funzionamento dell'aggregato urbano.

### 1.2.1 Definizioni della città antica

Sulle tracce di Fustel de Coulanges e di Max Weber e sotto l'influsso della discussione sui problemi generali legati alla definizione della città, alcuni ricercatori affrontano l'analisi della città antica, vista

<sup>27</sup> *La cité antique* 143 (traduzione italiana di Gennaro Perrotta, *La città antica* 148).

<sup>28</sup> *La cité antique* 151.



come grandezza sé stante, combinando l'approccio storico a quello sociologico.<sup>29</sup>

Frank Kolb riferendosi direttamente a Max Weber, propone una definizione di città antica strutturata nel modo seguente. Un insediamento è una città quando: 1. presenta un'unità topografica e amministrativa, 2. un numero di abitanti di diverse migliaia (località attorno ai mille abitanti vengono considerate come casi limite) come premessa 3. a una chiara suddivisione del lavoro e una differenziazione sociale, 4. varietà delle costruzioni, 5. stile di vita urbano, 6. funzione dell'insediamento come posto centrale per una periferia.<sup>30</sup>

Mario Attilio Levi più che offrire una nuova definizione della città problematizza in modo interessante le proposte a lui precedenti. In particolare relativizza i criteri di Kolb, evidenziando l'elemento contingente che porta alla fondazione e allo sviluppo delle singole città antiche:

Un centro abitato sarà quindi considerato «città» se esercita un'azione che interessi genti e paesi che travalichino i limiti del suo territorio. Tale azione non coinvolge necessariamente né un numero di abitanti superiore a un certo limite non quantificabile, né una maniera di vivere, strutture socio-economiche, servizi, tutte cose che necessariamente corrispondono al tipo di civiltà in cui si vive.<sup>31</sup>

Mario Liverani ribadisce la necessità di distinguere la città antica come un'entità distinta dalle forme urbane successive: le città antiche, molto più piccole di quanto oggi viene definito come città, presentano una complessità organizzativa nettamente inferiore; «la vita, l'organizzazione socio-economica, i tipi di rapporti tra persone e tra gruppi

29 Tra gli studi più recenti con tale impostazione cf. LEVI, *La città antica*; AMPOLO, *La città antica*; KOLB, *Die Stadt im Altertum*; LIVERANI, *L'origine della città*; VAN DE MIEROOP, *The Ancient Mesopotamian City* (che offre tuttavia spunti interessanti anche per la definizione della città antica in generale). Per un contributo molto importante alla problematica della definizione della città antica come grandezza distinta cf. FINLEY, *La cité antique*, in part. 119 s. e *L'economia* 189-230. Se si allargano i criteri di selezione e considerano gli studi su singole città, la bibliografia sulla città antica è vastissima. Per uno sguardo approfondito sulla bibliografia cf. HAMMOND, *The City in the Ancient World* 388-580 per i lavori fino agli inizi degli anni Settanta. L'opera di Hammond ha un'impostazione strettamente storica e esplicitamente distanziata dagli approcci sociologici (cf. 6 ss.). Più che un'analisi dell'urbanismo, l'urbanizzazione e lo sviluppo urbano nel mondo antico, questo volume presenta uno sguardo generale sulla storia antica. A questo riguardo v. RINGER, *JAOS* 95, 115 s. Per indicazioni bibliografiche più recenti cf. AMPOLO, *ibid.* e le varie note bibliografiche nel volume di ROSSI, *Modelli di città*. Analisi dettagliate della storia della ricerca sulla città antica in generale si trovano ad esempio in LEVI, *La città antica* 9 ss. e AMPOLO, *ibid.* XIII.

30 *Die Stadt im Altertum* 15.

31 *La città antica* 40.

di persone della città antica erano assai più semplici di quelli delle città di oggi». <sup>32</sup> Per poter definire un'agglomerazione come città occorre

una divisione sociale del lavoro abbastanza sviluppata da comportare stratificazione socio-economica e organizzazione politica centrale, occorre una concentrazione nello stesso luogo delle attività specialistiche e decisionali, occorre insomma una struttura a due (o più) livelli degli insediamenti. In altri termini, occorre una contrapposizione tra città e non-città, dove la non-città sono i villaggi, o la campagna o comunque si voglia chiamare il territorio nel quale si produce il cibo. <sup>33</sup>

Marc Van de Mieroop affronta la problematica della città antica riferendosi esclusivamente alla città mesopotamica. Considerata l'ampiezza dell'estensione geografica, culturale e temporale racchiuse nel termine «Mesopotamia», Van de Mieroop sottolinea a più riprese la precarietà di qualsiasi generalizzazione. Scegliendo tuttavia di evidenziare le linee continue piuttosto che la peculiarità dei casi, egli definisce in un primo passo la società mesopotamica come una società preindustriale basata su un'economia agricola. <sup>34</sup> In una seconda fase, dopo aver considerato l'impossibilità di una distinzione netta tra quanto possa essere valutato come urbano e quanto invece no, egli rinuncia ad una definizione formale della città, affidandosi a quanto gli scavi archeologici da una parte e le denominazioni di città vigenti nelle varie lingue mesopotamiche dall'altra implicitamente identificano come città:

Il problema della distinzione tra insediamenti urbani e non urbani nel contesto degli studi urbani mesopotamici è in un certo senso relativizzato dal fatto che gli archeologi si sono concentrati sugli insediamenti a carattere urbano, visto che sono i più visibili nel paesaggio e promettono i risultati più sensazionali. I testi provenienti da questi siti derivano quindi da un ambiente urbano. In questo studio il termine città sarà applicato in modo piuttosto generico a molti degli insediamenti mesopotamici a noi noti. <sup>35</sup>

32 *L'origine delle città* 10. In *La città vicino-orientale antica* 58, Liverani concretizza questa definizione adattandola al contesto vicino orientale. Questo studio sulla città nel Vicino Oriente offre molti spunti per considerazioni in chiave comparativa sulla città, come annota lo stesso autore a p. 61: «Il Vicino Oriente è vasto e vario, per premesse geografiche ed ecologiche, per risorse e potenzialità produttive, per composizione etnico-linguistica, per assetto socio-politico. È molto difficile parlare della città antico-orientale come di un tipo unico. Il numero e il peso delle «varianti», se non mettono in crisi la validità del tipo, tuttavia consigliano di usare il Vicino Oriente antico già solo come un laboratorio sufficientemente ampio e variegato per un'analisi comparativa».

33 *L'origine delle città* 14. Cf. anche *La città vicino-orientale antica*.

34 *The Ancient Mesopotamian City* 7.

35 *Ibid.* 12 (traduzione italiana dell'autrice).

La scelta di Van de Mieroop si differenzia dalle altre proposte presentate sostanzialmente in due punti. Da una parte egli rinuncia alla distinzione tra definizione esterna della città antica e i riscontri storici che, invece, nelle opere di Kolb, Levi e Liverani, permette di intravedere la complessa relazione tra approccio formalizzante e la peculiarità dei singoli casi. Tuttavia, nonostante che, da questo punto di vista, l'argomentazione di Van de Mieroop sembri a tratti circolare, il suo orientamento alla visione implicita di città che il materiale storico preso in considerazione fornisce, rende attenti su un aspetto interessante: in sumerico e in accadico, la vasta terminologia riguardante la città viene applicata a insediamenti di dimensioni estremamente diverse; le denominazioni usate in Mesopotamia per designare le città permettono di inserire in una medesima categoria sia insediamenti di dimensioni ridotte sia, per esempio, la metropoli di Babilonia nel VI sec.<sup>36</sup> Da questo si può dedurre che, almeno all'interno delle singole culture e lingue, esiste una concezione di città che tuttavia si orienta ogni volta a criteri interni, peculiari per tale ambito. L'accenno alle concezioni urbane soggiacenti alle singole culture pone ulteriori interrogativi. Che relazione intercorre tra queste visioni interne di città e le definizioni esterne a carattere storico-sociologico che abbiamo preso in considerazione? È possibile paragonare denominazioni di singole culture tra loro?

Prima di occuparci di questo aspetto tiriamo una conclusione provvisoria dalla carrellata sulle varie definizioni della città antica considerate. Sembra giustificato distinguere la città antica, almeno come tipo ideale, da altre forme storiche della città. Chiaramente, a seconda dell'impostazione e delle culture che fanno da sfondo all'indagine, le linee di demarcazione sono differenti. Tra queste si intuisce tuttavia almeno una linea comune: in tutte le definizioni considerate si evidenzia, sia pure con accenti differenti, l'importanza della relazione tra la città e il suo territorio circostante, la «campagna», la sua periferia. Questo legame può essere letto in chiave di continuità e di reciproco scambio (la periferia produce i beni necessari al sostentamento della città, mentre quest'ultima offre strutture organizzative e servizi alla prima) oppure di opposizione (la città è vista come centro strutturato nel quale si concentrano attività organizzative opposto

alla periferia priva delle caratteristiche urbane e quindi connotata negativamente).<sup>37</sup>

## 1.2.2 Denominazioni antiche di città

Le definizioni che si riallacciano a Max Weber si fondano su un minimo comune denominatore tra le città antiche considerate dal punto di vista della loro struttura. Volendo tuttavia passare da questo livello generalizzante alla concretezza dei singoli casi storici, si incontrano notevoli difficoltà. La tensione tra discorso generalizzante, tendente quindi a evidenziare (poche) linee comuni e a descrivere una continuità, e la variabilità delle forme concrete delle città antiche rappresenta un problema di fondo per ogni tentativo comparativo.<sup>38</sup> Non è possibile risolvere questo dilemma: abbandonare l'approccio generalizzante significherebbe rinunciare a rendere espliciti i termini metodologici del confronto, lasciar da parte i casi storici privarsi della possibilità di verifica. Questa tensione emerge in tutta chiarezza già solo considerando l'estensione del termine «città antica» che comprende un arco temporale e spaziale vastissimo e viene globalmente riferito a culture anche molto diverse tra loro. Come accennato sopra, in questo contesto è istruttivo considerare le denominazioni che le culture antiche impiegano per definire gli agglomerati «urbani». Anche questa volta dobbiamo limitarci ad alcuni esempi illustrativi.

In sumerico e in accadico i termini *eri*<sup>39</sup> rispettivamente *ālum* sono denominazioni molto generali che designano insediamenti di grandezze differenti, anche molto piccole. *ālum* può essere riferito alla città sia come grandezza urbanistica che come organizzazione sociale; può indicare una città di grosse dimensioni o un insediamento che comprende solo un gruppo ristretto di costruzioni, oppure un determinato quartiere di una città. Altre denominazioni ricorrenti in accadico sono *māhāzum* e *dūrum*, quest'ultimo riferito alla città fortificata. In entrambe le lingue il concetto di «città» è legato all'idea di uno

37 Per approfondire la problematica della relazione tra città e periferia cf. FINLEY, *L'economia* 189–230 e *La cité antique*; BIRD, *Centrality and Cities*; LIVERANI, *La città vicino-orientale antica* 58; OTTO, *Stadt und Land im spätbronzezeitlichen und früheisenzeitlichen Palästina*; KOSTOF, *Junctions of Town and Country* e *The City Assembled* 11 ss.; CHAMPION, *Centre and Periphery*; COPPA, *Piccola storia dell'urbanistica* 2, 29–32; XELLA, *Tra «centro» e «periferia»*.

38 Cf. a questo proposito LIVERANI, *La città vicino-orientale antica*, in part. 57 s. e TOSI, *Verso un'analisi comparativa*.

39 Sulla lettura di URU come *i ri* (*eri*, *e re*) cf. EDZARD, *AuOr* 9, 77–79.

spazio costruito che si oppone radicalmente alla natura incolta, la steppa (*edin* rispettivamente *šērum*).<sup>40</sup>

Il caso dell'antico Egitto è complesso. Non esiste una parola che si potrebbe tradurre, anche approssimativamente, con «città». Nelle varie epoche emergono diversi termini per indicare i luoghi abitati, come *niwt*<sup>41</sup> oppure *dmit*. *Niwt* ricorre spesso in opposizione a concetti come *ḥt*, la terra coltivabile, e *š*, la palude. Un altro termine importante in questo contesto è *ḥnw*, «casa, interno» e poi «centro», riferito al luogo dove risiede il re. Queste denominazioni suggeriscono concettualizzazioni basate su opposizioni come luogo abitato – luogo inabitato oppure centro, sede della massima residenza – periferia.<sup>42</sup>

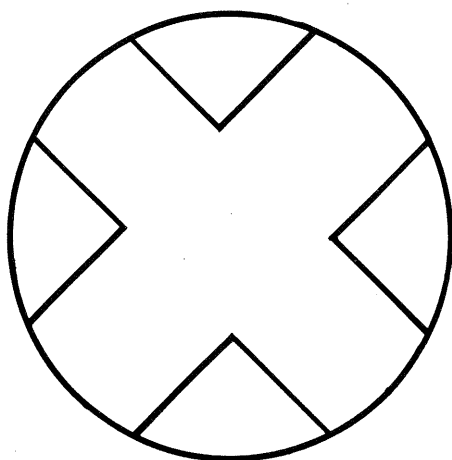


fig. 2

Geroglifico per *niwt*. Simbolizza uno spazio suddiviso in quattro settori, verosimilmente una città suddivisa da due strade.<sup>43</sup>

In ebraico *‘ir* e i suoi sinonimi più rari *qirjā* e *qaéraet*, indicano primariamente un insediamento fortificato:<sup>44</sup> anche in questo contesto la

40 Cf. PONGRATZ-LEISTEN, *Ina šulmi irub* 18 s.; CAD A/1, 379–389; CAD M/1, 85–89; CAD D, 192–198; VAN DE MIEROOP, *The Ancient Mesopotamian City* 10; OTTO, *ThWAT* VI, 60.

41 Il valore fonetico del geroglifico non è chiaro. Cf. ERMAN / GRAPOW, *Wörterbuch der Ägyptischen Sprache* II, 210.

42 Cf. REDFORD, *The Ancient Egyptian ‘City’*; PARLEBAS, *La notion de niout (localité) dans la pensée égyptienne antique*; BIETAK, *CRIPPEL* 8, 29–35; ERMAN / GRAPOW, *Wörterbuch der Ägyptischen Sprache* I, 12 s.; II, 210 ss.; III, 369 ss.; IV, 399 s.

43 Quest’interpretazione non è indiscussa. PARLEBAS, *La notion de niout (localité) dans la pensée égyptienne antique* 201 ss. ad esempio la sostiene, mentre REDFORD, *The Ancient Egyptian ‘City’* 211 riferisce il geroglifico al concetto di insediamento. Secondo lui rappresenta quattro capanne.

«città» è definita non partendo dalle sue dimensioni, bensì dalla sua funzione protettiva. Questo aspetto potrebbe essere ulteriormente evidenziato partendo da considerazioni etimologiche che riallacciano *‘ir* alla radice omonima.<sup>45</sup> All'idea di spazio fortificato si riallaccia strettamente quella di spazio delimitato: le mura proteggono lo spazio da loro circoscritto e segnalano il confine tra interno e esterno come barriera valicabile solo attraverso i pochi passaggi previsti.<sup>46</sup>

In greco *polis*, che all'origine si riferisce a un borgo fortificato o a una cittadella, descrive fondamentalmente due fenomeni distinti: un'entità socio-politica, una comunità, da una parte e un'entità geografica, un'agglomerazione più o meno compatta che fa da centro alla comunità socio-politica dall'altra. In questa seconda accezione *polis* si avvicina a *astu*, termine a sua volta complesso che può riferirsi alla «città» in opposizione alla campagna, ma anche alla parte bassa della città in opposizione all'acropoli.<sup>47</sup> Anche le denominazioni latine *urbs* e *civitas* presentano uno largo spettro semantico. In linea di massima la prima definisce la città in senso geografico-urbanistico, la seconda la comunità dei cittadini. *Civitas* può essere riferito anche a tribù e comunità che non conoscono una fase urbana.<sup>48</sup>

### 1.2.3 Dialettica tra prospettive interne e esterne

Di fronte alla varietà di concetti impliciti alle denominazioni antiche di città appare evidente che esse generalmente non corrispondono alle definizioni di città antica a carattere storico-sociologico; tuttavia questi due approcci alle «città», pur non essendo forzatamente complementari, non si escludono completamente, ma rappresentano piut-

44 Cf. HULST, THAT II, 268–272; ESHEL, BethM 54, 327–342, 423 s.; FRICK, *The City in Ancient Israel* 25 ss.; OTTO, ThWAT VI, 60 ss.

45 Cf. UEHLINGER, «Zeiche eine Stadt...» 171: «Schutz und Sicherheit innerhalb fester Mauern oder einer einfachen Umwallung scheinen jedenfalls zu den wesentlichen Konnotationen von יְרֵד zu gehören».

46 UEHLINGER, «Zeiche eine Stadt...» 171: «Die Umwallung einer Stadt definiert diese als einen eindeutig umgrenzten Bereich. Man geht in eine Stadt hinein (יָרַד, בָּיָא) bzw. aus einer Stadt hinaus (יָצָא). Man wohnt (יָשָׁב) in einer Stadt. Innen und Aussen sind räumlich also klar zu unterscheiden».

47 Cf. DUTHOY, EtCl 54, 3–20; RUDHARDT, *La ville dans la pensée religieuse hellénique*; AMPOLO, *La città antica* XVI. Cercando di fare il punto della situazione, Duthoy propone la seguente definizione di πόλις: «la polis est une communauté «micro-dimensionnelle», juridiquement souveraine et autonome, de caractère agraire, disposant d'un lieu central qui lui sert de centre politique, social, administratif et religieux, et qui est aussi le plus souvent sa seule agglomération» (p. 5).

48 Per le possibili accezioni dei due termini cf. AMPOLO, *La città antica* XVII. Per un confronto tra l'accezione delle coppie di termini ἄστυ/πόλις e urbs /civitas cf. LÉTOUBLON, *Fonder une cité* 13–18.

tosto due livelli differenti ma irrinunciabili della medesima problematica. Da un lato la definizione esterna stabilisce quanto possa essere considerato città partendo da intenti ricostruttivi e comparativi; fa da base allo sviluppo di una teoria che consenta di riconoscere delle costanti nella varietà – sul piano geografico, temporale, culturale – di manifestazioni urbane nell'antichità. Dall'altro lato la denominazione antica della «città» rappresenta il concetto, di solito implicito, che una cultura produce soprattutto di fronte all'opposizione tra lo spazio costruito, delimitato, organizzato e strutturato e la sua periferia.

La dialettica tra prospettive interne e esterne assume particolare importanza nel contesto di un'analisi delle interpretazioni religiose dello spazio urbano. Entrambi gli approcci permettono infatti di identificare importanti intersezioni tra il sistema simbolico religioso di una data cultura e le sue città: partendo da una definizione della città antica di impostazione storico-sociologica, il sistema simbolico religioso rappresenta un elemento fondamentale in relazione alla stratificazione socio-economica e all'organizzazione centrale. Le strutture che gestiscono il sistema simbolico religioso, situate nel centro urbano, garanti (almeno in parte) del funzionamento della città, producono un'ideologia della città, una visione interna, che riemerge nelle denominazioni interne del fenomeno urbano. Tra la prospettiva esterna e quella interna si intuisce quindi una relazione complessa di interdipendenza.

### 1.3 Città antica e sistemi simbolici religiosi

Già in *La cité antique* la religione viene considerata come l'elemento essenziale della città antica: secondo Fustel de Coulanges la nascita della città è possibile solo dal momento in cui le famiglie, i gruppi gentilizi e le tribù si danno un culto comune. Questa stretta relazione tra religione e città, poi corretta in base alle conoscenze storiche acquisite nel seguito della ricerca, assume carattere assiomatico.<sup>49</sup>

All'interno dei differenti approcci la relazione tra città antica e sistema simbolico religioso viene letta in modi assai divergenti. Nelle

49 Cf. ad esempio KOSTOF, *The City Shaped* 171: «Since religion is the basis of pre-industrial society, all pre-industrial cities, it can reasonably be claimed, have a sacred dimension». Cf. MUMFORD, *La città nella storia* in part. 68 ss. Tuttavia, come nota XELLA, *La città divina* 5, l'interazione tra sistema simbolico religioso e lo spazio urbano è stata piuttosto trascurata. Cf. anche per il suo importante valore all'interno della storia della ricerca DEFFONTAINES, *Géographie et religions* 142 ss.

scienze delle religioni questa problematica è affrontata fondamentalmente in due direzioni di studi.

### 1.3.1 Città come «spazio sacro»

Un importante contributo per lo sviluppo di questa problematica è costituito dagli approcci fenomenologici. In questo contesto la città premoderna viene vista come un caso particolare di spazio sacro.

Il significato religioso dello spazio rappresenta un topos nella fenomenologia della religione;<sup>50</sup> Gerardus van der Leeuw e Mircea Eliade approfondiscono ampiamente questo concetto. Entrambi partono dal presupposto secondo cui lo spazio sacro non è omogeneo. Il primo definisce lo spazio sacro come

quel luogo che diventa località quando l'effetto della potenza vi si riproduce o vi è rinnovato dall'uomo. È la località del culto (...).<sup>51</sup>

Eliade imposta l'idea dell'inomogeneità dello spazio partendo dalle categorie opposte di «sacro» e «profano»:

Per l'uomo religioso lo spazio non è omogeneo; presenta talune spaccature, o fratture: vi sono settori dello spazio qualitativamente differenti tra loro. (...) Vi è dunque uno spazio sacro, quindi con una sua «forza», un suo preciso significato, e vi sono spazi non consacrati, quindi privi di struttura e di consistenza, in una parola: amorfi. E vi è di più: per l'uomo religioso questa non-omogeneità dello spazio si identifica in una pratica contrapposizione tra lo spazio sacro, l'unica cosa reale, realmente esistente, e tutta la restante informe distesa che lo circonda.<sup>52</sup>

Lo spazio sacro, la dimensione della ierofania, il luogo in cui «il sacro si mostra», è il punto di orientamento per eccellenza:

(...) la rivelazione di uno spazio sacro determina un «punto fisso», consentendo l'orientamento nella omogeneità del caos, quindi la fondazione del mondo e la vita reale. Viceversa l'esperienza profana conserva l'omogeneità, quindi la relatività dello spazio.<sup>53</sup>

50 Per uno sguardo riassuntivo sugli approcci fenomenologici allo spazio sacro cf. TWORUSCHKA, *Heiliger Raum und heilige Stätte aus der Sicht der Religionsphänomenologie*; TURNER, *From Temple to Meeting House*.

51 *Fenomenologia della religione* 309.

52 *Il sacro e il profano* 19.

53 *Ibid.* 20 s. Cf. la definizione in *Trattato di storia delle religioni* 377: «Ogni cratofania o ierofania, indistintamente, trasfigura il suo teatro: da spazio profano, quale era prima, quel luogo è promosso a spazio sacro».



Lo spazio sacro rappresenta una spaccatura dell'omogeneità dello spazio profano, spaccatura che assume la valenza di un'apertura che consente il passaggio da una regione cosmica all'altra (tra la terra e il cielo, rispettivamente tra la terra e il mondo inferiore). Lo spazio sacro può essere quindi concepito come una dimensione di collegamento tra cielo, terra e mondo inferiore: è l'asse verticale tra le dimensioni cosmiche, l'*axis mundi*. Il mondo si estende attorno a questo asse, il centro del mondo. Per Eliade la montagna sacra, il tempio e il palazzo, la città sacra sono sempre *axis mundi*, collegamento tra le dimensioni cosmiche. Nello spazio sacro queste dimensioni sono concretizzate, replicate: lo spazio sacro è quindi *imago mundi*. L'uomo premoderno vive sempre il più vicino possibile allo spazio sacro, centro del mondo, *axis e imago mundi*.<sup>54</sup>

Lo spazio sacro porta una connotazione assolutamente positiva, è il cosmo che grazie all'intervento divino viene sottratto al caos:

La caratteristica delle società tradizionali è costituita da una sottintesa opposizione tra il territorio da esse abitato e lo spazio circostante sconosciuto e indeterminato: il primo è il «mondo» (più esattamente: «il nostro mondo»), il cosmo; il resto non è più un cosmo, ma una specie di «altro mondo», spazio straniero, caotico, popolato di larve, demoni, «stranieri» (simili d'altronde ai demoni e ai fantasmi). A prima vista questa frattura nello spazio sembra la conseguenza dell'opposizione fra un territorio abitato e organizzato, quindi «cosmizzato», e lo spazio sconosciuto estendentesi oltre le sue frontiere: da una parte il «cosmo», dall'altra il «caos». Ma vedremo che, se qualsiasi territorio abitato è un «cosmo», ciò avviene proprio per il fatto che esso è stato innanzitutto consacrato, perché esso, in un modo o nell'altro, è opera degli dèi, ovvero comunica con il loro mondo. Il «mondo» (cioè «il nostro mondo») è un universo entro il quale il sacro si è già manifestato, dove conseguentemente si è resa possibile e ripetibile la rottura dei livelli.<sup>55</sup>

Seguendo il filo di questa argomentazione la città, in quanto spazio cosmizzato, fondato dagli dèi, è per definizione spazio sacro, *axis e imago mundi*.

(...) essendo un *axis mundi*, la città o il tempio consacrati sono considerati come punto di incontro tra il cielo, la terra e l'inferno. (...) Ogni città orientale si trovava al centro del mondo.<sup>56</sup>

54 Cf. *Il sacro e il profano* 28 ss. I concetti menzionati ricorrono in molte opere di Eliade. Cf. ad esempio (in ordine cronologico) *Trattato di storia delle religioni* 377-398; *Il mito dell'eterno ritorno* 16 ss.; *Centre du monde, temple, maison*; *Structures and Changes in the History of Religions*.

55 *Il sacro e il profano* 24.

56 *Il mito dell'eterno ritorno* 21 e 23.

La città delle società tradizionali appare quindi come ambito sottratto al caos; replica del cosmo, in essa si realizza il centro del mondo. Questa visione della città come dimensione nella quale si mostra il sacro, spazio cosmizzato, centro del mondo, asse di contatto tra il mondo immanente e trascendente ha esercitato un influsso notevole sugli studi urbani: ne risulta una visione della città preindustriale, di quella antica in particolare, in termini di concretizzazione di un archetipo divino.<sup>57</sup>

Stando a questa visione fenomenologica la valenza religiosa della città è fissata contenutisticamente. E in questo sta, a nostro modo di vedere, il punto problematico di questo tipo di approccio: le fonti storico-religiose, inserite in un determinato contesto religioso, vengono lette a priori come manifestazione del prototipo della città come spazio sacro. Su questa linea esse devono essere intese sempre (e quindi solo) in quanto concretizzazioni di un fenomeno numinoso trascendente, costante.<sup>58</sup>

### 1.3.2 Interdipendenza tra sistema simbolico religioso e città

L'ambito della *Religionsgeographie*<sup>59</sup> offre strategie interessanti per affrontare la complessa relazione tra spazio urbano e «sacro». All'interno di questo filone la relazione tra un dato sistema religioso e un dato ambiente viene letta in termini di interdipendenza: l'attenzione è rivolta al metodo, ai termini formali della questione che vengono poi verificati nel confronto con fonti storiche scelte.

La relazione tra le grandezze ricordate, la religione e l'ambiente, sono notoriamente non statiche, ma dinamiche, sia sull'arco di tempi lunghi che limitati. Fondamentalmente, a questo punto, ricorriamo alla ricchezza della storia delle religioni nel suo complesso, visto che nei suoi singoli spazi culturali e vitali essa si presenta come un fitto intreccio di spirito, spazio e tempo. (...) Il compito clas-

57 Cf. ad esempio WHEALTLEY, *La città come simbolo*, in particolare 51 ss.; DOUGHERTY, *The Fivesquare City*; HAWKINS, *Civitas*; ECK, *The City as a Sacred Center*.

58 Per un approfondimento della problematica cf. PEZZOLI-OLGIATI, *Stadt als heiliger Raum?*

59 Per un approccio alla controversa questione della definizione e delimitazione dei metodi e dei campi di interesse di questa disciplina soprattutto in relazione alla geografia e alla teologia v. la collana *Geographia Religionum* edita da BÜTTNER / HOHEISEL / KÖPF / RINSCHKE / SIEVERS e in particolare BÜTTNER, *Zur Geschichte und Systematik der Religionsgeographie* (con un'ampia bibliografia fino al 1985); HOHEISEL, *Geographische Umwelt und Religion in der Religionswissenschaft* e *Religionsgeographie* in *LeRe* 539-543 e *HRWG* I, 108-120. Inoltre cf. SPROCKHOFF, *Numen* 11, 85-146; SÖPHER, *Geography of Religions*; SCHWIND, *Religionsgeographie*; GUALTIERI, *RelSt* 19, 161-174; GEHLEN, *Welt und Ordnung* 63-86; RINSCHKE, *Religionsgeographie* (con un'ampia bibliografia fino al 1999).

sico della geografia della religione consisteva e consiste secondo me sempre ancora nella relazione tra «religione» o «sistemi di credenze (*Belief-systems*)» nel loro impatto sull'ambiente.<sup>60</sup>

Volendo affrontare la relazione tra città antica e sistemi simbolici religiosi partendo da quest'ottica,<sup>61</sup> bisogna riallacciarsi alle definizioni a carattere storico-sociologico della città antica. Il sistema simbolico religioso viene situato nel contesto della città definita come organismo complesso che presenta una divisione del lavoro assai avanzata, una stratificazione socio-economica, un'organizzazione centrale, una concentrazione spaziale di attività specializzate; pur in modi differenti a seconda dei contesti specifici, il sistema religioso è intrinsecamente connesso al funzionamento della città.

In quanto garante della relazione con il mondo trascendente, il sistema simbolico religioso fornisce un'immagine del mondo, un *Weltbild*, elabora un concetto del fatto urbano, ne fornisce delle immagini che mirano a loro volta a garantire il funzionamento della città. Anche in questo tipo di approccio appare evidente l'importanza della visione della città come dimensione organizzata, strutturata, sostenitrice di vita.<sup>62</sup> In questo contesto la tendenza ad interpretare la

60 RUDOLPH, *Zur Geschichte und zum Stand der Religion/Umwelt-Forschung aus religionswissenschaftlicher Sicht* 15 (traduzione italiana dell'autrice). Cf. anche HOHEISEL, *Geographische Umwelt und Religion in der Religionswissenschaft* 123: «Die Beziehungen zwischen geographischer Umwelt und Religion sind wechselseitig, denn Klima, Relief, Siedlung und andere Geofaktoren eines Raumes spiegeln sich in den Religionen, ihren Vorstellungswelten, Institutionen und Erfahrungsmustern, und zugleich sind die Religionen durch ihre Anhänger an der Gestaltung der Umwelt beteiligt». Cf. anche SCHWIND, *Religionsgeographie* 25. Cf. anche GUALTIERI, *RelStud* 19, in part. 161–163.

61 Gli studi dedicati a questo aspetto particolare non sono molto numerosi. Stimolante, anche se fondato su premesse paragonabili a quelle del lavoro di Fustel de Coulanges è sicuramente la lettura del capitolo *Religion et villes* in *Géographie et religions* di Pierre DEFFONTAINES, apparso nel 1948. Cf. inoltre SJOBERG, *Le città dei padri* 179 ss.; LEITNER, *Stadtgeographische Probleme aus religionsgeographischer Sicht*; CARDINI, *La città e il sacro*; WILHELM, *Die orientalische Stadt*; XELLA, «Tra «centro» e «periferia».

62 Cf. GEHLEN, *HWRG* IV, 385: «Welche spezifischen Ausformungen das Raumbewusstsein in den einzelnen Kulturen auch immer angenommen hat, die Welt ist prinzipiell eine endliche Welt, dies gilt für tribale wie frühhochkulturelle Gesellschaften gleichermassen. Auch «Jenseits» oder Totenreich haben in diesen Vorstellungskreisen ihren Ort an den äussersten Grenzen der Welt. Prägend für dieses raummythische, das Gesamtbild umfassende Denken bleiben allenthalben die Dichotomien zwischen «Nähe» und «Ferne», «Drinnen» und «Draussen». Nur der bekannte, d. h. geordnete Raum bietet Schutz und Geborgenheit und ist somit sicheres Terrain. Die «übrige Welt» hingegen ist gefährvoll und häufig Projektionsort für alles Unheil schlechthin, als negativ besetzter Fremdraum gekennzeichnet durch mitunter abwegige Raumvorstellungen, in denen die

città come «cosmo» non viene letta in termini di manifestazione del sacro, come concretizzazione del fenomeno numinoso, bensì come risultato di una riflessione elaborata al centro della città stessa, da una struttura che segna in modo determinante il funzionamento della dimensione urbana.<sup>63</sup>

#### 1.4 Immagini di città antiche

Il presente lavoro si innesta su quest'ultima linea di ricerca; tra tutti gli aspetti legati allo studio della dimensione urbana focalizza la città antica in quanto struttura organizzata produttrice di significati.

La città si presenta ai suoi abitanti come entità complessa, estremamente difficile da percepire: il suo funzionare appare confuso, inomogeneo, la sua sopravvivenza come estremamente precaria.<sup>64</sup> La relazione tra città antica e sistema simbolico religioso è intricata, presenta molteplici livelli ed è evidentemente soggetta a variazioni contestuali.<sup>65</sup> Elemento fondamentale per la fondazione, lo sviluppo, il mantenimento e, al limite, per la distruzione della città, il sistema religioso offre interpretazioni dello spazio urbano strutturate e strutturanti, fornisce visioni che fanno della città una dimensione comprensibile: rende la città uno spazio abitabile, una dimensione di vita.<sup>66</sup>

sonst gültigen Prinzipien der vertrauten Welt ausser Kraft gesetzt sind». Cf. anche *Welt und Ordnung* del medesimo autore.

63 Cf. LANCKOWSKI, *Einführung in die Religionswissenschaft* 58: «Zur Religionsgeographie kann auch das gerechnet werden, was man als *transzendente Geographie* bezeichnen kann. Hiermit sind Raumvorstellungen und Raumbilder gemeint, die nicht der natürlichen Umwelt angehören. Das himmlische Jerusalem und die Gralsburg, das Paradies und die Inseln der Seligen, Unterwelt und Hölle zählen hierzu».

64 Per la tematica generale della percezione della città cf. in particolare: LYNCH, *The Image of the City*; MUMFORD, *La città nella storia*; WHEATLEY, *La città come simbolo*; FINNEGAN, *Tales of the City*.

65 Cf. LAMPL, *Cities and Planning* 7-12; RYKWERT, *The Idea of a Town*; MARTIN-ACHARD, *L'image de la ville* 177 ss.; DOUGHERTY, *The Fivesquare City*; HAWKINS, *Civitas*; FRORIEP, *Antike Welt* 20, 20-30; WESTENHOLZ, *Capital Cities*.

66 Per la definizione del sistema simbolico religioso presupposta cf. STOLZ, *Religiöse Symbole in religionswissenschaftlicher Rekonstruktion* 6 s.: «Religionen haben – so ein allgemeiner Sprachgebrauch – eine Botschaft. Sie sagen dem Menschen, wer er ist, was die ihn umgebende Welt ausmacht, wie er sich verhalten kann und soll. Der Mensch ist ein «weltoffenes» Wesen, er ist kaum durch angeborene Verhaltensweisen instand gesetzt, sich unmittelbar an seine Umwelt angepasst zu verhalten. (...) Der Mensch braucht also Selektionsmechanismen im Hinblick auf Wahrnehmung und Verhaltensweisen, er braucht ein «Weltkonzept», das ihm Orientierung in seinem Sozialverband ermöglicht (...). Dieses Weltkonzept wird durch die menschliche Kommunikation formuliert und überliefert; dies ist die Funktion der «religiösen Botschaft». Die chaotische Umwelt wird so durch

Molti autori, parlando dell'insieme di interpretazioni che il sistema simbolico produce all'interno di una data città in una determinata situazione storica, impiegano il termine «ideologia».<sup>67</sup> Almeno di primo acchito, questo termine implica un'interpretazione implicita e organica della realtà urbana, una specie di programma di lettura. È evidente che nelle culture dell'antichità – nel Vicino Oriente, in Palestina, Egitto, Grecia, Roma e via dicendo – si intuiscono linee di interpretazione relativamente costanti e tipiche per il relativo contesto storico-culturale. Contrapponendo però al termine «ideologia» il concetto di «immagine», vorremmo evidenziare un particolare aspetto dell'interazione tra sistema simbolico religioso e città: le immagini, le visioni, le allusioni, i concetti in relazione al vivere urbano presenti nelle fonti letterarie e iconografiche non sono stati prodotti come programmi compiuti, ma sono espressioni di solito puntuali, non forzatamente coerenti o omogenee tra loro.<sup>68</sup> Ciò che le fonti letterarie o iconografiche forniscono sono concetti impliciti, contenuti in materiali eterogenei appartenenti a generi differenti, finalizzati agli scopi più variati. Ricorrendo al termine «ideologia» ci si situa a livello di ricostruzione della riflessione e dell'interpretazione della città partendo dalle varie immagini trasmesse; i concetti impliciti alle varie fonti vengono quindi letti in chiave di un'interpretazione dello spazio urbano, resi espliciti dall'analisi dello storico delle religioni, a volte anche forzando l'intenzione primaria di un data fonte letteraria o iconografica.

Le immagini trasmesse dalle fonti a disposizione, nella loro peculiarità, varietà, contraddizione sono di solito il prodotto di un sistema situato all'interno della città stessa. Si tratta quindi di immagini della città pensate dal centro della città stessa, di visioni interne del sistema urbano, che riflettono sulla città partendo dalla premessa della sua

Kommunikation in einem gewissen Masse durchschau- und kontrollierbar». Cf. anche *Grundzüge* 80 ss. L'autore si rifà a sua volta alla definizione di GEERTZ, formulata in *Religion as a Cultural System* 90: «(...) a religion is: (1) a system of symbols which acts to (2) establish powerful, pervasive, and long-lasting moods and motivations in men by (3) formulating conceptions of a general order of existence and (4) clothing these conceptions with such an aura of factuality that (5) the moods and motivations seem uniquely realistic». In una direzione paragonabile si muove anche SMITH, *Map Is Not Territory* 291: «Religion is a distinctive mode of human creativity, a creativity which both discovers limits and creates limits for humane existence. What we study when we study religion is the variety of attempts to map, construct and inhabit such positions of power through the use of myths, rituals and experiences of transformation».

<sup>67</sup> Cf. ad esempio LIVERANI, *L'origine delle città* 141 ss.; XELLA, *La città divina*.

<sup>68</sup> A questo proposito cf. MARTIN-ACHARD, *La ville dans le Proche-Orient ancien* 177: «Il n'est pas de ville sans représentation ou idéologie, qui entretienne avec son double des relations complexes et dialectiques».

ineluttabilità e insostituibilità.<sup>69</sup> Così all'eterogeneità del materiale a disposizione si sovrappone, nella maggior parte dei casi, una visione urbanocentrica. Bisognerà di conseguenza prestare particolare attenzione ai documenti che interpretano lo spazio cittadino da un'ottica differente.<sup>70</sup>

#### 1.4.1 Singolarità delle fonti e approccio generalizzante

Occuparsi di immagini di città, viste come un prodotto simbolico di culture antiche, implica una serie di problemi metodologici. La decisione di limitarci all'analisi di fonti letterarie riduce le varianti ma non di certo le difficoltà. Ad esempio bisogna rendersi conto della frammentarietà dei documenti a disposizione; non sempre è possibile ricostruire le fonti integralmente, e sovente nemmeno il contesto letterario e storico nei quali si inseriscono. In molti casi si dispone di informazioni frammentarie nonostante gli sforzi di ricostruzione. In casi estremi le fonti appaiono come massi erratici inseribili solo a grosse linee in un preciso ambito culturale.

Il lavoro di selezione e scelta dei testi da analizzare dal punto di vista descritto comporta ulteriori questioni: come affrontare l'estrema eterogeneità del materiale a disposizione? E come comparare documenti anche molto diversi tra loro? Questi tipi di interrogativi sono legati alla tensione tra l'attenzione per la peculiarità di singoli documenti e la tendenza a generalizzare soggiacente a ogni tipo di tentativo comparativo.<sup>71</sup> Inoltre le immagini di città si rivelano eterogenee a causa delle molte varianti legate alla loro produzione: varianti geo-

69 A questo proposito cf. SMITH, *Map Is Not Territory* 293. Riferendosi alla produzione di documenti che permettono di ricostruire le mappe del mondo, topografie dispensatrici d'orientamento, l'autore scrive «The most persuasive witnesses to a locative, imperial world-view are the production of well organized, self-conscious scribal elites who had a deep vested interest in restricting mobility and valuing place. The texts are, by and large, the production of temples and royal courts and provide their *raison d'être* – the temple, upon which the priest's and scribe's income rested, as «Center» and microcosm; the requirements of exact repetition in ritual and the concomitant notion of ritual as a reenactment of divine activities, both of which are dependent upon written texts which only the elite could read; and propaganda for their chief patron, the king, as guardian of cosmic and social order. In most cases one cannot escape the suspicion that, in the locative map of the world, we are encountering a self-serving ideology which ought not to be generalized into the universal pattern of religious experience and expression». Cf. anche BRÜSCHWEILER, *La ville dans les textes littéraires sumériens* 182.

70 Cf. CARDINI, *La città e il sacro* XV.

71 Su questo problema cf. STOLZ, *Vergleich von Produkten und Produktionsregeln religiöser Kommunikation*.

grafiche, temporali, linguistiche anche all'interno di un medesimo grande ambito culturale.<sup>72</sup> Nell'ambito della presente ricerca vorremmo dare particolare rilievo all'unicità di ogni singolo documento letterario evitando, nei limiti del possibile, di ridurlo a semplice illustrazione di una data classificazione.

#### 1.4.2 Classificazioni: spazio strutturato – spazio non strutturato, centro – periferia, cosmo – caos

I testi scelti vengono classificati partendo dall'opposizione tra spazio cittadino visto come cosmo, mondo ordinato, strutturato, centro, opposto alla sua periferia, lo spazio dell'assenza di ordine, di organizzazione, di vita, il caos. Il ricorso a queste categorie scaturisce dall'intersezione tra le definizioni di città di impronta storico-sociologica considerate sopra e alcuni tratti comuni alle denominazioni antiche di città: la contrapposizione tra la città e la sua periferia emerge infatti come elemento comune ai vari tentativi di delimitare lo spazio urbano.

A seconda degli approcci, tuttavia, la relazione tra città e periferia viene letta in termini opposti. La città come grandezza storica, come organismo complesso e stratificato di comportamenti umani sussiste grazie alle relazioni di reciproco scambio con la sua periferia, produttrice di mezzi di sostentamento. I concetti impliciti alle denominazioni antiche della città fanno dello spazio urbano e della sua periferia due poli opposti: la città è il luogo della vita; la sua periferia è steppa, deserto, negazione assoluta.<sup>73</sup>

Per questo tentativo comparativo la visione della città vista come cosmo opposta allo spazio aperto, non delimitato, non strutturato funge da punto di partenza. L'opposizione tra la città letta come spazio strutturato e la sua periferia connotata negativamente, deve essere forzosamente intesa come strumento euristico: uno sguardo anche furtivo su un vasto campione di fonti letterarie dimostra infatti che le immagini dello spazio urbano prodotte dai vari sistemi simbolici religiosi contengono concetti ambigui della città, capovolgimenti della

72 L'esempio della Mesopotamia illustra molto bene questo problema: il termine allude a un'unità che però può essere intesa sia in senso geografico che come civiltà oppure dal punto di vista cronologico; in essa sussistono due lingue distinte, le difficoltà di ricostruzione e interpretazione di molti testi ritrovati sono ingenti. Cf. VAN DE MIEROOP, *The Ancient Mesopotamian City* XII ss.

73 Sui vantaggi e i problemi nell'impiego dell'opposizione città-campagna nella ricerca antropologica cf. SIGNORELLI, *Antropologia urbana* in part. 40. Sull'applicazione di questa opposizione alle visioni del mondo antico cf. LIVERANI, *La concezione dell'universo* in part. 441 ss. e XELLA, *Tra «centro» e «periferia»*.

relazione tra la città e la sua periferia, polemiche, critiche ecc. Per affrontare l'eterogeneità delle fonti, considerando anche casi limiti, immagini rare, visioni minoritarie, è necessario sviluppare un sistema di classificazione più ampio.

L'opposizione tra città, centro, spazio strutturato, «cosmo», e la sua periferia, spazio non strutturato, «caos» viene impiegata come punto di partenza per generare uno strumentario più articolato, in cinque fasi.

In un primo gruppo si raccolgono immagini nelle quali la città viene descritta e decantata in quanto «cosmo». La relazione tra l'immagine e la città descritta è una relazione univoca, l'immagine ripropone fundamentalmente aspetti della realtà urbana. L'opposizione tra la città-cosmo, spazio strutturato, e la sua periferia, spazio non strutturato, pericoloso e caotico, emerge, anche se con accenti differenti, in modo evidente.

Le immagini classificate nel secondo gruppo presentano concetti di città che fungono da modello per la realtà urbana, che permettono di migliorare e ottimizzare la città reale: esse mirano a ristabilire nella città lo statuto di spazio strutturato, di cosmo, eliminando aspetti problematici o ambigui. Secondo queste immagini l'identità tra città e cosmo non è scontata: le immagini raccolte in questa categoria tendono a una riflessione esplicita sullo statuto della città, mostrandone anche gli aspetti problematici e proponendo strategie per mantenere e realizzare pienamente lo statuto di cosmo.

Anche la terza categoria raccoglie immagini modello, ma, a differenza della categoria precedente, ad esse vengono attribuiti documenti nei quali si evidenzia lo statuto estremamente precario della città in quanto spazio strutturato. Lo spazio urbano viene descritto come struttura precaria, in perenne tensione tra cosmo e caos. In questi documenti si specula sulla fragilità della città ribadendo tuttavia in modo univoco la necessità di recuperare l'ordine perso e di ricondurre la città al suo statuto di cosmo.

In due ulteriori categorie si classificano immagini di città esplicitamente distaccate dalla realtà urbana: entrambe le classificazioni comprendono immagini di città viste come mondi opposti o alternativi all'esperienza della città terrena.<sup>74</sup>

Nella quarta categoria si raccolgono infatti testi estremamente critici nei confronti della città. Lo spazio cittadino viene interpretato come mondo negativo per definizione, spazio di assenza di struttura,

74 Cf. STOLZ, ZfR 1, 5–24 e *Grundzüge* 94 ss.



caos. L'idea stessa della città come grandezza strutturata, come cosmo generatore e sostenitore di vita, viene negata.

Nei testi inseriti nell'ultima categoria, alla città nella dimensione presente viene opposta quella di una città appartenente ad altre dimensioni spaziali e/o temporali. La città della visione rappresenta una forma perfetta di città. Alla città immanente viene contrapposta la visione di città come spazio assolutamente positivo ma inserito in una dimensione extramondana, trascendente.

Lo schema seguente offre uno sguardo d'assieme sulle cinque categorie:

#### *Rappresentazioni*

rappresentazioni di città	L'immagine riflette e decanta la città come spazio strutturato, centro, cosmo.
---------------------------	--

#### *Modelli*

modelli di città	L'immagine si presenta come riflessione sullo statuto della città in quanto spazio strutturato, centro, cosmo; offre strategie per poter garantire o realizzare pienamente questo statuto.
------------------	--

crisi della città	L'immagine riflette sulla fragilità e, precarietà della città in quanto spazio strutturato, centro, cosmo. Considerata l'inevitabile tendenza della città a trasformarsi in spazio non strutturato, a farsi conglobare dalla sua periferia, a trasformarsi in spazio caotico, l'immagine ribadisce la necessità e la possibilità della città di recuperare il suo statuto originario di cosmo.
-------------------	--

#### *Visioni*

condanne della città	L'immagine presenta la città come mondo opposto, come spazio non strutturato, mondo caotico. La città di per sé non può essere che uno spazio negativo.
----------------------	---

visioni di città	L'immagine di città presenta un mondo opposto di nuovo sotto forma di spazio urbano. Alla città immanente, viene contrapposta una visione di città perfetta, spazio di ordine assoluto, vero centro, cosmo assoluto. Questa dimensione urbana cosmica è collocata in dimensioni spazio-temporali altre.
------------------	---

Lo sguardo schematico sulle cinque categorie evidenzia il criterio secondo il quale sono state generate: si sviluppano infatti seguendo un gradiente che, partendo dalle interpretazioni della realtà urbana come mondo ordinato, funzionante, «cosmico», si estende fino alle visioni di città esterne alle dimensioni spazio-temporali terrene. Le tappe sono tre: dalle rappresentazioni si passa ai modelli e quindi alle visioni. Queste ultime due categorie sono a loro volta suddivise in sottogruppi: i modelli positivi e quelli negativi, che esprimono una crisi; le visioni negative, che abbandonano l'idea di città, e quelle positive, che la salvano inserendola in un mondo altro.

Il termine «gradiente» segnala il legame tra le categorie: rappresentazioni, modelli, crisi, condanne e visioni costituiscono stadi successivi di uno sviluppo che, partendo dall'interpretazione della città terrena come spazio strutturato, centro, cosmo, si estende fino all'inserimento dell'idea di città in mondi opposti, in *Gegenwelten*. Contemporaneamente l'idea di «gradiente» preannuncia difficoltà di attribuzione di casi limiti a una categoria o all'altra; tuttavia, se concepite come strumento euristico per sostenere il confronto, queste categorie ci sembrano adatte per lo meno a segnalare tendenze di fondo.

#### 1.4.3 Criteri di scelta e di analisi dei testi

La scelta metodologica di uno studio comparativo che permetta di evidenziare la peculiarità di ogni singolo documento, impone una selezione ristretta di testi, nonostante la storia delle religioni offra una gamma davvero molto vasta di esempi possibili. All'interno delle differenti categorie si è cercato di analizzare un numero paragonabile di documenti, fatta eccezione per il primo gruppo, volutamente più ampio: la maggior parte dei testi antichi è infatti inseribile nella categoria delle rappresentazioni della città in quanto spazio strutturato.

Al centro dell'attenzione abbiamo posto tradizioni letterarie; anche se a malincuore, ai documenti iconografici inseriti nel lavoro viene attribuito solo un significato illustrativo. La scelta dei singoli testi si orienta a criteri tutto sommato molto soggettivi: da una parte abbiamo cercato di raccogliere esempi disparati per garantire una certa eterogeneità del materiale. Dall'altra è chiaro che le competenze linguistiche e storiche pongono dei limiti precisi alle possibilità di indagine: per questo motivo sono stati privilegiati esempi provenienti dall'area mesopotamica e dalle tradizioni bibliche e giudaiche con una digressione nell'ambito greco.

L'analisi dei testi è focalizzata sui testi o sugli spezzoni scelti: il commento segue nei limiti del possibile la struttura letteraria della re-

lativa composizione con particolare attenzione per l'aspetto semantico. Considerazioni sul genere e sull'inserimento del documento in un contesto più ampio concludono l'analisi dei singoli esempi. All'interno delle varie categorie i testi sono presentati, nel limite del possibile, secondo un criterio cronologico.

## 2 Rappresentazioni

L'itinerario inizia con un gruppo di esempi tratti dal mondo mesopotamico, appartenenti a lingue, periodi e filoni letterari differenti. Elemento comune tra i testi è la rappresentazione della città o di aspetti del vivere e dello spazio urbano in termini estremamente positivi. La città viene decantata in quanto spazio strutturato, centro del mondo e del cosmo, spazio di vita, luogo di equilibrio tra la sfera divina e umana. I tratti positivi attribuiti alla città vengono in alcuni casi accentuati dal contrasto esplicito con la sua periferia, vista come dimensione selvaggia, non controllabile, caotica. Le immagini di città implicite a questi testi rappresentano aspetti della città esistente, riflettono sulla città terrena, presente, ripropongono elementi della dimensione urbana quale si presenta ai loro destinatari.

### 2.1 Le città nell'*Inno di Inanna*

Nell'inno noto anche con il titolo *Autoglorificazione di Inanna* la dea parla di sé in prima persona, evidenziando il suo potere straordinario che si estende dal cielo alla terra. Questo merismo, ripreso più volte e con sfumature differenti, viene esplicitato e concretizzato alla fine della composizione con un elenco delle città e dei relativi templi appartenenti alla dea. Il legame della dea con le città serve ad illustrare l'estensione straordinaria e la supremazia del suo potere.

2.1.1 Testo<sup>1</sup>

- 8 Mio padre m'ha dato il cielo, m'ha dato la terra:  
io sono la regina del cielo!
- 10 C'è uno degli dèi, uno solo, che possa gareggiare con me?  
Mullil<sup>2</sup> mi ha dato il cielo, mi ha dato la terra:  
io sono la regina del cielo!  
Il dominio mi ha dato,  
la signoria mi ha dato;
- 15 la battaglia mi ha dato, la mischia mi ha dato;  
l'uragano mi ha dato, il turbine mi ha dato.  
Il cielo, come corona, mi ha posto in capo;  
la terra, come sandalo, ha calzato al mio piede.  
Del fulgido manto degli dèi m'ha avvolto le spalle,
- 20 lo scettro brillante mi ha posto in pugno.  
Gli dèi sono stormi di (pavidi) uccelli, (ma) io sono un falco (?).<sup>3</sup>  
Gli Anunna si sbandano (in timore); io sono la nobile giovenca,  
la nobile giovenca selvaggia del padre Enlil, io sono;  
la nobile giovenca che va in testa.
- 25 Quando entro nell'Ekur, nella casa di Mullil,  
il portiere non mi trattiene,  
il custode non mi dice: «Aspetta»!  
Il cielo è mio, la terra è mia, io sono eroe.  
In Uruk l'Eanna è mio,
- 30 in Zabalam il Gigunna è mio,  
in Nippur il Duranki è mio,  
in Ur l'Edilmuna è mio,  
in Girsu l'Ešdamkug è mio,  
in Adab l'Ešarra è mio,
- 35 in Kiš il Hursagkalamma è mio,  
in Kisiga l'Amaškuga è mio,  
in Akšak l'Anzagar è mio,  
in Umma l'Ibgal è mio,  
in Agade l'Ulmaš è mio.
- 40 C'è uno degli dèi, uno (solo) che possa competere con me?  
(bal-bal-e) di Inanna<sup>4</sup>

1 Per l'edizione del testo cf. RÖMER, Or 38, 97–114. Questa traduzione è ripresa (con alcune modifiche) da CASTELLINO, *Testi sumerici e accadici* 87–89. Nell'edizione cuneiforme (edita in VS X, 199, iii), che contiene vari altri documenti, l'inno inizia alla l. 8. Per motivi di chiarezza si mantiene tale numerazione.

2 Nome di Enlil in *emesal*, il dialetto sumerico di questa composizione.

3 In questo contesto l'interpretazione di m u - t i n è difficile. Il termine può essere letto con i significati di «maschile» oppure «falco». Quest'ultima variante sottolinea il contrasto tra gli altri dèi visti come uccelli pacifici e Inanna vista come dea della guerra alata (RÖMER, Or 38, 99 risp. TUAT II/5, 647); la prima variante invece potrebbe essere compresa come allusione a una doppia valenza, femminile e maschile, della dea (CASTELLINO, *Testi sumerici e accadici* 87; FALKENSTEIN, SAHG 68; WITZEL, KSt 5, 87). Per i dettagli della discussione cf. RÖMER, Or 38, 106.

4 Non è possibile ricostruire con attendibilità la parola che, in conclusione, designava il tipo di inno. RÖMER, nella trascrizione ripresa sopra, propone [š i r<sup>1</sup> - n a m<sup>2</sup> - š u b<sup>3</sup>]. WILCKE, AS 20, 278, nota g), seguendo i lavori di ZIMMERN (introduzione a VS X); FALKENSTEIN, SAHG 68 e KRAMER, *Self-Laudatory Hymn of*

L'inno è scritto in *emesal*, una variante del sumerico,<sup>5</sup> ed è concepito come una lode che Inanna intesse a se stessa. La superiorità e il potere di Inanna, temi dominanti della composizione, vengono decantati all'inizio (ll. 8-12) e alla fine della composizione (l. 40) con la ripresa della medesima domanda retorica, che fa quindi da cornice.

Inanna è la più potente, il suo dominio si estende dal cielo alla terra. Questa affermazione viene ampiamente illustrata con l'elenco di differenti aspetti di questa straordinaria potenza: alle ll. 13-20 si enumerano in frasi strettamente parallele gli attributi della dea; alle ll. 21-27 viene definita la posizione di Inanna nei confronti degli altri dèi; infine, alle ll. 28-39, viene illustrata geograficamente la sua supremazia universale. In breve:

ll. 8-12	superiorità di Inanna
ll. 13-20	attributi di Inanna
ll. 21-28	posizione rispetto agli altri dèi
ll. 29-39	elenco delle città e dei templi
ll. 40	superiorità di Inanna

Dal punto di vista stilistico è interessante notare l'alternanza di spezzoni narrativi (ll. 8-12 e ll. 21-27) e elenchi (ll. 13-20 e ll. 28-39).<sup>6</sup> La composizione presenta una particolare qualità poetica, sia per il tipo di parallelismi che per le immagini impiegate.<sup>7</sup>

### 2.1.2 Inanna padrona di cielo e terra (ll. 8-12)

In questi versi iniziali viene ribadita a più riprese l'affermazione centrale dell'inno. Inanna è signora del cielo e della terra. Questa frase può essere compresa su diversi piani. Innanzi tutto come merismo: Inanna è signora di tutto l'universo. Oppure in modo additivo: Inanna è signora del cielo, perché occupa una posizione di suprema-

*Inanna* 578 s., completa invece con *ba l - ba l - e*, riferendosi alle altre composizioni che affiancano questo inno nella tavoletta. Anche questo termine rimane tuttavia poco chiaro. A questo proposito cf. anche EDZARD, RLA VII, 36 e RÖMER, Or 38, 111 s.

5 Sull'uso di questo dialetto nell'ambito della letteratura sumerica sono state avanzate diverse ipotesi. Da una parte si tende a considerare questo linguaggio come tipico per le donne (dee, sacerdotesse ecc.) visto che ricorre spesso in composizioni come espressione di soggetti femminili, dall'altra si tende ad attribuire l'uso dell'*emesal* a una categoria di sacerdoti, i sacerdoti *gal*, i quali tramandarono per secoli testi in questa lingua. Cf. FALKENSTEIN, *Das sumerische* 18; KRECHER, *Sumerische Kultlyrik* 12 s.; THOMSEN, *Sumerian Language* 285 ss.; COHEN, CLAM 11 s.

6 Cf. anche ANET 578.

7 Cf. RÖMER, Or 38, 105.

zia nel mondo degli dèi, ed è padrona della terra come testimoniano i versi conclusivi con l'elenco dei suoi templi. È possibile che l'affermazione alluda anche al doppio carattere di Inanna come dea astrale e come dea della vegetazione.<sup>8</sup> La posizione di supremazia di Inanna viene presentata come risultato della sua particolare relazione con Mullil/Enlil, apostrofato come padre.

### 2.1.3 Attributi di Inanna (ll. 13–16)

In questa prima lista vengono elencati in frasi parallele gli attributi che Inanna ha ricevuto da Enlil e che sono tutti espressioni diverse della sua supremazia. I primi due elementi, il dominio e la signoria, sembrano sottolineare la valenza sia maschile che femminile del potere di Inanna.<sup>9</sup> Seguono poi la battaglia e la mischia, le caratteristiche della dea vista come signora della guerra. Su questa scia si possono probabilmente interpretare anche l'uragano e il turbine, considerati in questo caso come armi.<sup>10</sup>

Ai primi sei attributi, introdotti sempre con il medesimo verbo, si aggiungono le ulteriori insegne di potere che Enlil ha assegnato a Inanna (ll. 17–20): la corona, i sandali, il manto e lo scettro emergono quali attributi regali o divini per eccellenza. Di nuovo emerge il legame con il cielo, la corona, e la terra, i sandali, che fa della dea una forza comprendente l'intero cosmo.<sup>11</sup>

### 2.1.4 Posizione rispetto agli altri dèi (ll. 21–28)

La sezione seguente, a carattere narrativo, parla del potere di Inanna nei confronti degli altri dèi. Le due affermazioni parallele alle ll. 21–22 evidenziano la sua superiorità rispetto agli altri dèi usando im-

8 Cf. RÖMER, Or 38, 100 s.

9 È difficile rendere in italiano *na-ám-ù-mu-un* e *na-ám-ga-ša-an* (l. 13 risp. 14). Le traduzioni in tedesco leggono «Herrschaft» rispettivamente «Herrinnenschaft». Cf. RÖMER, Or 38, 99 ss. e TUAT II/5, 647; FALKENSTEIN, SAGH 67; WITZEL, KSt 5, 87. KRAMER, *From the poetry* 96 propone: «He has given me lordship, he has given me queenship».

10 *mar-ru*, e *[i]m'-ḫa-mun* «diluvio, uragano» risp. «turbine (?)», sono attributi noti di Inanna. Il diluvio appare come manifestazione accompagnatoria nella dea anche in documenti iconografici. La loro precisa funzione rimane tuttavia incerta. Cf. RÖMER, Or 38, 102–104. Sugli attributi marziali cf. WILCKE, RLA V, 82 s.

11 Cf. RÖMER, Or 38, 105.

magini teriomorfe. Dal confronto Inanna emerge come la più forte, la più tenace.<sup>12</sup>

Il potere particolare di Inanna viene spiegato grazie a una particolare relazione con Enlil, elemento che traspare in tutte le affermazioni incontrate fino a questo punto: è lui che ha attribuito a Inanna tutte le caratteristiche enunciate. Lo stretto legame tra queste due divinità viene espresso con un rapporto di padre-figlia. È difficile dire se questo tipo di parentela sia inteso in senso metaforico, per indicare la particolare vicinanza tra le due divinità, oppure in senso proprio, visto che comunemente Inanna è considerata figlia del dio luna Nanna o di An, il cielo.<sup>13</sup> Alla particolare relazione di Inanna con Enlil corrisponde l'accesso illimitato al suo tempio, l'Ekur.

### 2.1.5 Rilevanza universale di Inanna (ll. 29–39)

Segue come motivo dominante del secondo elenco il possesso di spazi sacri sulla terra. Riprendendo il merismo, ricorrente da ultimo alla l. 28, la lista conclusiva dell'inno concretizza l'universalità e la supremazia di Inanna elencandone la presenza in molte città mesopotamiche: in Uruk, Zabalam, Nippur, Ur, Girsu, Adab, Kiš, Kisiga, Akšak, Umma, Akkad.

Nella letteratura che concerne questa dea ricorrono anche altre liste di templi e rispettive città, che in parte coincidono con questa.<sup>14</sup> L'elenco di tutte queste località può essere letto in due chiavi diverse, ponendo da una parte la domanda del significato della lista nell'ottica della composizione, dall'altra cercando di ricostruirne l'attendibilità storica.

Nell'ottica dell'inno la lista dei templi appartenenti a Inanna in molte città babilonesi illustra, concretizzandola, la sua presenza universale. Quest'intenzione viene rafforzata dal carattere iperbolico dell'elenco, nel quale si attribuisce alla dea l'intero Duranki a Nippur,<sup>15</sup> che in realtà appartiene a Enlil, contraddicendo, almeno in parte, l'af-

12 Sull'interpretazione dell'immagine di Inanna come nobile giovenca in contrapposizione agli altri dei, gli Anunna, cf. RÖMER, Or 38, 106 s.: la sua traduzione della linea «die Anunna stossen (nur) wie (einfache) Rinder, ich – ich bin die hehre Wildkuh» mira ad un contrasto tra Inanna, la vigorosa, contrapposta agli Anunna, visti come semplici buoi.

13 RÖMER, Or 38, 100 e FALKENSTEIN, SAHG 363. Cf. anche WILCKE, RLA V, 80.

14 RÖMER, Or 38, 109 s. analizza e compara le liste dei templi di Inanna contenuti in testi differenti. Una sinossi dei testi e delle ricorrenze viene proposta da WILCKE in RLA V, 78. Cf. anche VAN DIJK, ActOr 38, 4.

15 Cf. FALKENSTEIN, SAHG 363.



fermazione precedente, che parla di libero accesso all'Ekur,<sup>16</sup> ma non di possesso. L'elenco attesta la presenza della dea in tutto il paese, collocandola al centro delle città principali.

Infine è importante notare la posizione particolare dell'elenco nell'economia del testo, inserito a cerniera tra le ll. 28 e 40, che riprendono a loro volta quasi letteralmente la parte introduttiva dell'inno (ll. 8–12): Inanna è signora del cielo, padrona del cielo e della terra, e questo è dimostrato anche dal fatto che tutti questi templi le appartengono. Effettivamente Inanna appare come la sola divinità in grado di vantare una presenza così diffusa.<sup>17</sup>

### 2.1.6 Sfondo storico

Questo dato letterario sembra corrispondere in gran parte a fatti storici. Anche se le affermazioni concernenti la relazione tra l'inno e il suo contesto storico sono forzatamente ipotetiche, visto che non è possibile datare con sufficiente sicurezza il testo,<sup>18</sup> è almeno possibile ripercorrere sulla carta i luoghi di presenza della dea. Non è chiaro, secondo quale ordine la lista sia concepita, in ogni caso essa comprende sia città del sud, sumeriche (Uruk, Zabalam, Nippur, Ur, Girsu, Adab, Kisiga e Umma), che del nord, accadiche (Kiš, Akšak e Akkad). La presenza di templi di Inanna/Ištar è accertata in molte delle città menzionate come ad esempio a Uruk nel tempio Eanna, a Ur nell'Edilmuna, a Kiš nell'Hursagkalamma, a Akkad nell'Ulmaš. Nel caso di Nippur, il tempio vero e proprio di Inanna sarebbe il Baratušgarra, inserito nel complesso di Duranki senza però essere identico ad esso.<sup>19</sup> Altri dei templi citati sono noti come abitazioni di Inanna/Ištar almeno nella tradizione letteraria, come ad esempio l'Ešarra in Adab. Con altri ci sono alcune difficoltà, come nel caso del

16 Ekur e Duranki sono differenti nomi del medesimo tempio di Enlil a Nippur. Cf. NÖTSCHER, RLA II, 385. Vedi più avanti 2.2.

17 Questa l'opinione di FALKENTEIN, SAHG 363: «Die uns zunächst wenig besagende Aufzählung der Heiligtümer Inannas in den babylonischen Städten vom Süden bis zum Norden ist im Rahmen der sumerischen Religion eine wichtige Aussage; denn wohl keine Gottheit konnte sich wie sie mit Recht rühmen, in allen Zentren nicht nur eine bescheidene Kapelle, sondern bedeutende Kultstätten besessen zu haben».

18 Römer ritiene pensabile l'inserimento di questo testo nel periodo accadico (ca. 2340–2159 a.C.) sulla base di considerazioni storico-religiose, riferendosi all'attribuzione alla sumerica Inanna di tratti tipici dell'accadica Ištar. Questa forma di sincretismo sarebbe per lui caratteristica di tale periodo. In TUAT II/5, 649 considera la ricorrenza di Akkad con il tempio Ulmaš come ulteriore indizio per questa datazione: visto che tale città venne distrutta dai Gutei attorno al 2159 a. C., Römer propone questa data come limite *ante quem*.

19 FALKENSTEIN, SAHG 363.

tempio Ešdamkug a Girsu. Questo nome, che non ricorre altrove, potrebbe essere un nome secondario del santuario, chiamato solitamente Eanna.<sup>20</sup> Anche la relazione tra Umma e il tempio Ibgal non è chiara, visto che questo nome è usato solitamente per il tempio di Inanna a Lagaš.<sup>21</sup>

Anche sull'uso della composizione, sul suo inserimento nel contesto storico-culturale e sulla sua funzione non ci sono molte informazioni sicure a disposizione. Il testo appare come un masso erratico, sciolto ormai dalle sue origini.<sup>22</sup>

### 2.1.7 La dea, i templi e le città

Per quanto riguarda la tematica della sacralizzazione dello spazio e dell'immaginario legato alla città, questa breve composizione è assai interessante. L'affermazione principale dell'inno, la presentazione di Inanna, vista nella sua posizione di potere supremo, come padrona di cielo e terra, viene concretizzata con una lista di città e di templi appartenenti alla dea.

L'elenco evidenzia da una parte la presenza dominante della dea nell'universo, dall'altra fornisce un ulteriore argomento a sostegno della sua situazione privilegiata. Decantando la distribuzione dei templi di Inanna nelle città principali, l'inno permette di ricostruire gerarchie di potere nel mondo degli dèi: la mappa delle città segnate dalla presenza della dea è quindi uno specchio di realtà divine. D'altra parte l'elenco delle città nell'*Inno di Inanna* sottolinea la presenza universale della dea: da questo punto di vista lo spazio urbano è caratterizzato come dimensione di presenza del divino.

### 2.2 Nippur nell'*Inno a Enlil*

Nell'*Inno a Enlil* il tema della città occupa un posto centrale. La città viene presentata partendo dalla sua relazione con la divinità: la lode del dio comprende anche quella di Nippur, la città nella quale egli si è costruito la propria abitazione. Creazione del dio e sede del tempio, Nippur è situata al centro del cosmo e come tale garantisce il funzio-

20 RÖMER, Or 38, 111.

21 Cf. FALKENSTEIN, *Inschriften Gudeas* 161. Per ulteriori informazioni sui luoghi citati cf. le note alla traduzione di CASTELLINO, *Testi sumerici e accadici* 88–89; RÖMER, TUAT II/5 648–649.

22 Visto il genere letterario si ipotizza una relazione con il culto. VONSODEN, RA 52, 132 sottolinea che l'autolode è un genere (accadico) tipico per la figura di Ištar e che forse era originalmente inserito in liturgie per Ištar e Dumuzi.

namento di tutto. Stando alla visione emergente da questo inno la città, di origine divina, è un elemento fondamentale e insostituibile per il regolare svolgimento della vita sotto tutti gli aspetti. Per mettere in rilievo l'immagine di Nippur ci concentreremo sulla prima parte dell'inno (ll. 1-70).

## 2.2.1 Testo: ll. 1-70<sup>23</sup>

- 1 Enlil, il suo detto, (che) giunge lontano, è sublime!  
La sua parola è pura, in nulla si muta;  
il verbo della sua bocca decide eterni destini.  
Il suo sguardo altero spazia sui paesi montani;<sup>24</sup>  
il suo fulgore eccelso scruta (fin) nel cuore dei (paesi) montani.
- 5 Il padre Enlil su trono puro, su trono sublime ha sede sontuosa;  
lui, Nunamnir, è investito di signoria e principato assoluto.  
Gli dèi della terra con moto spontaneo gli si sono prostrati,  
i numerosi Anunna verso di lui si sono affrettati,  
ne hanno eseguito scrupolosamente i comandi.<sup>25</sup>
- 10 Il signore, potente, stragrande in cielo e in terra, che sa il diritto da vero  
sapiente,  
in Duranki ha fissato la sede, lui di vasto intelletto;  
con principesca magnificenza si è costruito il Kiur, il luogo spazioso.  
In Nippur (città) gran capro<sup>26</sup> di cielo e terra, si è costruita l'abitazione.  
Città, la cui vista spira aura di terrore;
- 15 la cui parte esterna nessun dio (per quanto) ardito osa affrontare;  
il cui centro è bocca d'acuto pugnale, bocca di rovina,<sup>27</sup>  
cappio contro il paese nemico, (trappola a) fossa, rete approntata.  
La sua voce altisonante l'uragano non la soverchia,  
quando si pronuncia, nessuna parola nemica la contraddice.<sup>28</sup>

- 23 Per la ricostruzione del testo cf. REISMAN, *Two Neo-Sumerian Royal Hymns*. La traduzione è ripresa con alcune modifiche da CASTELLINO, *Testi sumerici e accadici* 45 ss.
- 24 FALKENSTEIN, *Sumerische Götterlieder* I, 19 ss. propone «wenn er seinen Blick erhebt, bringt er alle Bergländer in Unruhe»; egli interpretata d i - d i come possibile epiteto di Enlil «che mette in agitazione»; la lettura s á - d i , una forma secondaria di s á - d u <sub>11</sub>( - g ) , da ricollegare a *kašādum* «raggiungere, arrivare», non sarebbe da escludere.
- 25 FALKENSTEIN, *Sumerische Götterlieder* I, 19 interpreta á - á g - g á come locativo e traduce corrispondentemente la l. 9: «gingen auf (seine) Weisung getreulich dahin (= nach Nippur)». Cf. anche REISMAN, *Two Neo-Sumerian Royal Hymns* 70.
- 26 FALKENSTEIN rende ù z - s a g con «(an der) Spitze (gehende) Ziege; Leitziege» (*Sumerische Götterlieder* I, 33), mentre REISMAN, proponendo «legame», traduce: «In Nippur, the «band» of heaven and earth, he establishes his place of residence» (*Two Neo-Sumerian Royal Hymns* 59 s.).
- 27 Cf. REISMAN, *Two Neo-Sumerian Royal Hymns* 71; JACOBSEN, *The Harps* 102; BRÜSCHWEILER, *La ville dans les textes littéraires sumériens* 184.
- 28 La ricostruzione di Falkenstein mira a un'interpretazione diversa: «dem, der in ihr laut spricht, lässt sie dort die Tage nicht lang werden, im Prozess lässt sie kein böses Wort sprechen» (*Sumerische Götterlieder* I, 20). Jacobsen legge: «Not long was its blusterer living in it, nor speaking aggressive words to start law-suits» (*The Harps* 103).

- 20 Animo ostile, lingua non retta,  
parola contorta, cosa disonesta e non conveniente,  
voce di schiamazzatori (?),<sup>29</sup> azione avversa, oppressione,  
occhio torvo, violenza, lingua calunniatrice,  
arroganza, mancar di parola . . . grida ( . . . )
- 25 Città in cui tali cose proibite non entrano;  
Nippur, le cui ali (quartieri)<sup>30</sup> sono come un'ampia rete.  
Nel suo mezzo s'aggira l'aquila *urin*  
e cattivo o malvagio non sfugge ai suoi artigli.  
Città dotata di stabilità,
- 30 (che) amministra di continuo fedeltà ed equità.  
In abiti ben messi (la gente) si mostra ai moli.  
Il fratello minore mostra rispetto verso il maggiore e crescono a uomini  
(maturi)<sup>31</sup>  
dando ascolto alla parola paterna, in timore rispondono al cenno della sua  
mano.  
Il figlio verso la madre si comporta con modestia e timore e l'autorità del  
padre dura (a lungo).<sup>32</sup>
- 35 Città, abitazione pura di Enlil,  
Nippur, soggiorno amato del padre, gran monte,  
il trono dell'abbondanza, Ekur, tempio lucente, vi si erge dal suolo,  
come un alto monte vi è cresciuto in luogo puro.  
Il suo principe, il gran monte, padre Enlil,
- 40 nell'Ekur, tempio sublime, si è insediato sul trono.  
Tempio, i cui destini<sup>33</sup> nessun dio può intaccare,  
i cui rituali di purificazione puri sono inesauribili come la terra (da cui nascono),  
i cui destini (sono) destini (segreti come) l'Apsu che nessuno scruta;

- 29 REISMAN, *Two Neo-Sumerian Royal Hymns*, rinuncia a una traduzione di LÚ x KÁ R. TÚ G - d i .
- 30 Letteralmente «braccio». FALKENSTEIN, *Sumerische Götterlieder I*, 37, pur alludendo a un possibile riferimento all'immagine di un dio come braccio destro di una città, sottolinea l'incertezza del passo. Jacobsen legge il termine con il significato di «limiti, bordi».
- 31 La traduzione di REISMAN, *Two Neo-Sumerian Royal Hymns* 60, evidenzia maggiormente l'idea di giustizia ed estrema armonia all'interno della città espressa nelle ll. 32 s.: «(In it) the older brother honors the younger brother, treating him humanely». La seconda parte della l. è poco sicura. Cf. *Two Neo-Sumerian Royal Hymns* 75.
- 32 Nella seconda metà della linea non è chiaro quale sia il soggetto. Falkenstein (*Sumerische Götterlieder I*, 20) propone: «hegt das Kind, das der Mutter ergeben ist, Ehrfurcht vor ihr, erreicht (darob) ein hohes Alter». JACOBSEN, *The Harps* 103: «...that a child humbly mind its mother, and she prolong (her) parental protection».
- 33 Il concetto sumerico di *m e*, che CASTELLINO rende con «destino», designa una grandezza difficilmente traducibile, l'idea divina insita in tutto quanto esiste. FARBER, RLA VII, 610 sottolinea come *m e*, non paragonabile a un concetto astratto moderno, veniva compreso come attributo o insegna che in certi casi diventa visibile: «Alle Bereiche von Zivilisation und Kultur, seien es staatliche oder religiöse Institutionen, geistige oder Gefühlswerte, seien es soziale Zustände, Berufe, Ämter oder auch irgendwelche Gegenstände oder Geräte, sind durchdrungen von den von den Göttern geplanten und verwirklichten göttlichen Kräften».

- il cui interno è come un ampio mare, che non conosce orizzonte.  
 45 [Tempio (?)] in cui s'ergono gli emblemi, emblemi sfavillanti;  
 il suo signore ne ha reso perfetti gli eterni destini.  
 Quando se ne pronunciano le formule rituali,  
 i suoi scongiuri sono accenti di preghiera,  
 le sue formule sono presagi favorevoli, (colui che) decide ne getta le sorti.  
 50 I riti sono di sommo pregio,  
 le feste (con) profluvio di burro e latte rappreso apportano abbondanza.  
 Le norme loro sono una bellezza, i loro godimenti (?) grandiosi.  
 Ogni giorno è una festa, il nuovo giorno come una mietitura.  
 Il Tempio di Enlil è il monte dell'abbondanza.  
 55 L'ispezione della vittima, l'eliminazione di (infezione da) tabù  
 (le compiono) il gran sacerdote *en* del tempio, che col tempio è cresciuto,  
 la sua sacerdote(ssa) *lagar*, adatta alla mano benedicente.  
 I suoi sacerdoti lustrali dell'Apsu sono esperti in lavacri  
 e i (sacerdoti) *nueš* nella preghiera pura sono perfetti.  
 60 Il suo grande «contadino», il fedele pastore del paese,  
 (come si conveniva) è nato in giorno fausto.  
 Il coltivatore del vasto campo esperto  
 ne ricava offerte stragrandi,  
 (ma) la sua tranquillità (?) non porta all'Ekur fulgente.<sup>34</sup>  
 65 Enlil, dopo che hai tracciato sulla terra la tua pura abitazione,  
 vi hai costruito Nippur, città tutta tua.  
 Il Kiur, monte, luogo puro, (fornito d')acqua buona (?),  
 nel bel mezzo dei quattro punti cardinali, è fondato in Duranki.  
 Il suo suolo è la vita del paese, vita di tutte le regioni,  
 70 la sua costruzione è in oro raggianti, le fondamenta sono di lapislazzuli.

L'*Inno a Enlil*, composto da 170 versi, non presenta una struttura strofica o liturgica particolare. L'attribuzione al genere letterario degli inni alla divinità si fonda sostanzialmente su considerazioni tematiche. L'ultima linea sottolinea comunque in modo inequivoco il carattere di lode della composizione: «O gran monte Enlil, la lode di te è la più sublime!». <sup>35</sup>

I versi scelti comprendono una prima parte incentrata su Enlil, presentato sullo sfondo della sua città, Nippur, e del suo tempio. Gli ultimi versi contengono un'invocazione diretta a Enlil, nella quale riemergono in modo più compatto i temi esposti nei versi precedenti. Volendo evidenziare le linee principali, ho suddiviso il testo come segue:

- 34 Falkenstein propone: «seine (=des Tempels) Waffenträger kommen nicht zum strahlenden Ekur» (SGL I, 22). Secondo questa versione i soldati armati sono esclusi dal tempio. La linea è di difficile comprensione. Cf. REISMAN, *Two Neo-Sumerian Royal Hymns* 85.  
 35 In origine il termine *zà-mí* designa uno strumento musicale a corda, in seguito l'inno accompagnato con tale strumento e, da ultimo, assume il significato generale di lode. A questo proposito cf. REISMAN, *ibid.* 8. Sull'attribuzione al genere letterario cf. REISMAN, *ibid.* 26 ss.; FALKENSTEIN, *Sumerische Götterlieder* I, 7; CASTELLINO, *Testi sumerici e accadici* 45.

ll. 1-13	presentazione di Enlil
ll. 14-38	descrizione di Nippur
ll. 39-64	descrizione dell'Ekur
ll. 65-70	Nippur e Ekur al centro del cosmo

### 2.2.2 Enlil (ll. 1-13)

Nei primi versi vengono presentate l'onniscienza, la potenza e l'influenza di Enlil. La sua signoria e supremazia sono indiscusse ed espresse a più riprese in modi diversi: l'epiteto Nunamnir evidenzia proprio questa qualità di Enlil;<sup>36</sup> il potere di Enlil incute timore perfino ai paesi stranieri. Nelle ll. 3-9 la supremazia di Enlil viene decantata sia nella sua estensione geografica – si estende fino ai paesi montani, raggiunge il cuore dei paesi stranieri – che nella sua dimensione gerarchica: gli dèi della terra e gli dèi Anunna<sup>37</sup> riconoscono la sua posizione privilegiata e si mettono al suo servizio. Enlil è signore assoluto in terra e in cielo.

Alla l. 11 il tempio di Enlil viene introdotto come punto di collegamento tra queste due dimensioni. Il nome Duranki (che designa propriamente la ziggurat), significa proprio questo, legame (*dur*) tra cielo (*an*) e terra (*ki*),<sup>38</sup> e allude a un motivo cosmologico assai diffuso.<sup>39</sup> Enlil fissa la sua sede in Duranki: questa posizione strategica evidenzia l'aspetto cosmico del suo potere e della sua signoria, ai quali sono sottomessi anche il cielo e la terra.<sup>40</sup> Anche *kiur*, nome di una parte del tempio, sottolinea la centralità cosmica del tempio. *Kiur*, un termine tecnico architettonico che significa letteralmente «terra spianata, fondamento», designa in molti racconti lo spiazzo sul quale sorse la prima vegetazione dopo la separazione tra cielo e terra in

<sup>36</sup> Cf. NÖTSCHER, RLA II, 382.

<sup>37</sup> In questo contesto non è molto chiaro quali dèi questo termine designi. Comprendendo la l. 8 come parallelo di quella precedente, gli Anunna sarebbero gli dèi della terra (cosa che concorderebbe con l'uso più tardo, tipicamente accadico, del termine che designa gli dèi della terra in contrapposizione a quelli del cielo, gli Igigi). È però pensabile che la linea completi l'affermazione del verso precedente introducendo gli Anunna come dèi del cielo (FALKENSTEIN *Sumerische Götterlieder* I, 30). CASTELLINO interpreta questo termine come designazione di tutti gli dèi di una data regione o città (*Testi sumerici e accadici* 46).

<sup>38</sup> A questo proposito cf. FALKENSTEIN, *Sumerische Götterlieder* I, 31.

<sup>39</sup> Secondo VAN DIJK nell'*Inno a Enlil* si fa riferimento ai racconti nei quali An, il cielo, e Ki, la terra, si uniscono in nozze sacre creando così le premesse per la nascita del mondo (ActOr 28, 1-59).

<sup>40</sup> Questo tema emerge esplicitamente alle ll. 119-122: Enlil, signore del cielo e della terra, controlla i processi vitali che avvengono in queste due dimensioni. A questo proposito cf. anche VAN DIJK, ActOr 28, 35.

tempi primordiali.<sup>41</sup> L'abitazione di Enlil è situata a Nippur. La città, sede di Duranki/Kiur, assume le medesime connotazioni del tempio:<sup>42</sup> essa viene situata dall'inizio al centro del cosmo.<sup>43</sup>

### 2.2.3 Nippur (ll. 14–38)

Nippur non assume solo le caratteristiche del tempio in essa costruito, ma anche quelle di Enlil. La città occupa una posizione di supremazia, viene trattata con rispetto sia dagli dèi che dai popoli nemici. Nessuno osa avvicinarsi ad essa: verso l'esterno la città è una potenza assoluta, indiscussa. Il potere di Nippur incute terrore: alle ll. 16 s. essa è presentata come un'arma invincibile che può colpire sia dèi che nemici. Così come la parola di Enlil anche quella di Nippur è parola assoluta, che nessuno può contraddire.

Nippur è garante dell'ordine sia all'esterno che all'interno dei suoi confini. La descrizione della giustizia e della stabilità all'interno di Nippur avviene in due fasi: dapprima si enumerano le azioni proibite (ll. 20–28) e poi quelle positive, tipiche degli abitanti della città (ll. 29–34). Nonostante l'elenco delle azioni bandite non sia ricostruibile nei dettagli, si intuisce la linea del discorso: il comportamento degli abitanti viene posto al centro dell'attenzione, le azioni disoneste non sono tollerate. Per chi compie atti malvagi la città è un'ampia rete,<sup>44</sup> dalla quale non è possibile sfuggire. Anche l'aquila *urin*,<sup>45</sup> figura mitologica dotata di enormi artigli, sembra assumere in questo contesto il ruolo di istanza di controllo. Nella città regnano stabilità, equità, giustizia. Nelle ll. 32–34 si esemplifica il comporta-

41 VAN DIJK, ActOr 28, 48 s. elenca varie connotazioni di *k i u r*: il significato di fondo corrisponde a *duruššu/išdum* «fondamento», può designare per metonimia le costruzioni che sorgono su tale fondamento (templi, la dimora degli Anunna ecc.), oppure il *k i u r* cosmico, l'entrata nel mondo dei morti. A questo proposito cf. FALKENSTEIN, SGL I 33 (che fornisce una lista delle ricorrenze del termine) e BRÜSCHWEILER, *La ville dans les textes littéraires sumériens* 184.

42 La traduzione dell'epiteto *ù z - s a g* è incerta. La proposta di Reisman «legame tra cielo e terra» si riallaccia all'idea di Duranki, mentre quella di Falkenstein, ripresa da Castellino, «gran capro di cielo e di terra» sembra sottolineare la supremazia della città. JACOBSEN, *The Harps* 102, che segue questa stessa variante, collega l'espressione con l'uso delle capre come pastori per i greggi di pecore.

43 Cf. BRÜSCHWEILER, *La ville dans les textes littéraires sumériens* 183 s.

44 *s a* designa una rete utilizzata per la caccia e simili. Nella leggenda di Etana la rete è l'arma di Šamaš. Cf. DEIMEL, *Sumerisch-akkadisches Glossar* 174; VON SODEN, AHW III, 1221. Cf. anche sopra l. 17.

45 Un tipo di aquila. Cf. FALKENSTEIN, *Sumerische Götterlieder* I, 37; JACOBSEN, *The Harps* 103, nota 6; LANDSBERGER, WZKM 57.

mento impeccabile dei cittadini con uno sguardo all'interno della famiglia, nella quale regnano rispetto e timore.<sup>46</sup>

La lode di Nippur, incentrata sul funzionamento della città più che sulle sue caratteristiche architettoniche, si conclude con uno sguardo alla relazione strettissima tra città e dio (ll. 35–39).

Si ribadisce l'idea della città come sede amata che Enlil stesso si è costruito. Sullo sfondo del legame tra Nippur ed Enlil, la città, il tempio e il trono del dio vengono identificati,<sup>47</sup> sono descritti con attributi simili: l'epiteto molto frequente di Enlil, «gran monte»,<sup>48</sup> crea un gioco di immagini interessante con la similitudine della linea 38, nella quale il tempio viene paragonato a un alto monte.<sup>49</sup> Anche il nome Ekur («casa-montagna») si inserisce perfettamente in questo contesto.<sup>50</sup>

## 2.2.4 Ekur (ll. 39–64)

A questo punto l'attenzione si focalizza sull'Ekur, il tempio. Di questo complesso, il cuore della città, si elencano la funzione di trono, l'esclusività dei riti e delle feste, la competenza e il potere dei sacerdoti e del re. Ekur è il trono e Enlil ne è il principe. Questa funzione del tempio, alla quale nei versi scelti si accenna solo brevemente, viene descritta dettagliatamente alle ll. 74 ss.:

Enlil, la pura Uraš è ricca di godimento per te,  
l'Apsu, trono puro, ti è sontuosamente allestito.  
Alla radice del Monte è la cella pura, il luogo di riverenza per te.  
L'Ekur, tempio rilucente, sublime soggiorno, carico di terrore,  
l'aura terrificante ne giunge al cielo,  
la sua ombra si stende su tutti i paesi,  
il suo frontone si spinge fin nell'interno del cielo.<sup>51</sup>

Nell'Ekur, sul suo trono, Enlil regna da principe e come tale viene onorato. Come il suo divino reggente e la città, anche il trono emana purezza e incute timore, sia in terra che in cielo. La base del trono poggia sull'Apsu, il suo frontone tocca il cielo: la posizione e l'influenza del tempio-trono viene descritta sia nella sua componente orizzontale che verticale, sia in quella geografica che cosmologica.

46 REISMAN, *Two Neo-Sumerian Royal Hymns* 75 sottolinea il carattere fortemente idealizzante di questa visione dei rapporti all'interno della famiglia.

47 Cf. BRÜSCHWEILER, *La ville dans les textes littéraires sumériens* 183 e 189.

48 k u r - g a l (l. 36).

49 Il paragone tra la città e la montagna è diffuso. Cf. FALKENSTEIN (*Sumerische Götterlieder* I, 43 s.).

50 Cf. JACOBSEN, *The Harps* 105, nota 12.

51 Le traduzioni sono riprese tutte da CASTELLINO, *Testi sumerici e accadici* 45 ss.



Lo sviluppo della descrizione del tempio mira ad evidenziarne le straordinarie qualità: i riti e le feste sono di sommo pregio, la competenza di sacerdoti e sacerdotesse straordinaria. Le varie emanazioni del tempio sono inesauribili, tutto quanto avviene nell'Ekur succede all'insegna dello splendore e dell'abbondanza. Quest'ultimo motivo viene evidenziato in modo particolare, a diverse riprese. Come responsabile della ricchezza del tempio si introduce alle ll. 60–64 la figura del «grande contadino», il re.<sup>52</sup> È Enlil che l'ha insediato sul trono, come testimoniano le ll. 84 ss.:

Enlil, al pastore che tu hai guardato con occhio benevolo,  
che hai benignamente chiamato ed innalzato nel paese,  
il paese montano gli hai consegnato, e posto sotto il piede,  
e il paese più lontano gli hai sottomesso.  
Come neve (che s')ammucchia, offerte e gravi tributi  
dei beni dell'universo  
hanno raggiunto i suoi magazzini;  
alla corte principale si diressero i doni,  
nell'Ekur, casa fulgente, li portò da ogni parte.  
Enlil al pastore di quelli che da sé si moltiplicano,  
al guardiano e vita dei viventi,  
hai reso splendido il suo ufficio grandioso di principe,  
lo hai investito dell'infula sacra.

Il tempio appare quindi come trono sia di Enlil che del re da lui insediato. La centralità dell'Ekur, in cui si accumulano beni in inesauribile abbondanza, appare da questo punto di vista come risultato dell'esercizio del potere regale e, di conseguenza, assume, oltre a quella cosmologica e geografica, anche una connotazione politica.

### 2.2.5 Nippur e Ekur al centro del cosmo (ll. 65–70)

Alle ll. 65–70, nei quali Enlil viene invocato direttamente alla seconda persona, sono sunteggiate le caratteristiche principali di Nippur e dell'Ekur. La città è creata direttamente dal dio, ha origini divine. Come tale è situata al centro dell'universo. Dal profilo cosmologico si sottolinea la sua importanza sull'asse verticale, come punto di incontro tra le sfere celeste e terrestri e la sua centralità al centro dei quat-

52 L'epiteto *engar* («contadino») può essere riferito sia al re che a Enlil. Cf. FALKENSTEIN, *Sumerische Götterlieder* I, 53 s.; NÖTSCHER, *RLA* II, 384. Il parallelismo tra Enlil e il re è rafforzato dal ruolo assunto da quest'ultimo. A questo proposito cf. REISMAN, *Two Neo-Sumerian Royal Hymns* 18: «As a leader of his people, the king was responsible for their nourishment and satisfaction, the maintenance of a just and well-ordered society, the founding of cities, the building and maintenance of temples, and the achievement of victory in war».

tro punti cardinali. Dal profilo geografico e politico, Nippur appare come il perno attorno cui si svolge la vita di tutti i paesi. Anche questa affermazione assume un'importanza cosmica.<sup>53</sup> La città è il centro della vita perché sede del dio che ha creato l'universo e che garantisce lo svolgimento di tutti i processi vitali, come emerge anche alle ll. 109–130:

Senza il gran monte, Enlil,  
non si costruisce (alcuna) città, non si fonda alcuna abitazione;  
non si costruisce (alcuna) stalla, non si fonda (alcun) ovile;  
non si leva re, non viene generato signore.  
Sacerdote *mah* e gran sacerdotessa non si scelgono col (rito del) capretto; non vi è truppa, non comandante, non sovrintendente.  
Nel fiume l'inondazione (primaverile) delle carpe,  
quando si gonfia, non s'apre il corso  
e dopo che escon dal mare non sanno dirigersi,  
non stendono la coda.  
Per il mare i grossi recessi da sé non proliferano;  
i pesci delle acque fonde non depongono nel canneto le uova.  
Gli uccelli del cielo sulla terra vasta non fanno il nido;  
in cielo la nuvola gravida di pioggia non apre la bocca.  
Nella campagna irrigua il grano screziato non riempie il campo;  
nella pianura il suo ornamento, vegetazione ed erbe, non cresce;  
negli orti gli alberi alti (come quelli dei monti)  
non portano frutto.  
Senza il gran monte, Enlil,  
Nintu non uccide, non colpisce (a morte);  
la mucca nella stalla non partorisce il vitello;  
la pecora nell'ovile non figlia l'agnello g á- g i g.<sup>54</sup>  
Gli uomini che da soli proliferano  
non riposano nei loro . . .  
Gli animali quadrupedi non figliano, non s'accoppiano.

Alla l. 70 si accenna per la prima volta alla città come costruzione: i materiali che la costituiscono ne evidenziano il carattere splendente e l'abbondanza, rispecchiano e testimoniano la sua preziosità.

## 2.2.6 Sfondo storico

La grande quantità di frammenti ritrovati testimonia una vasta diffusione dell'inno: la lode non è attestata solo a Nippur, sede del famoso tempio di Enlil, la divinità principale della città, ma anche in altre città come a Kiš e a Sippar. La datazione della composizione è difficile. Anche l'attribuzione a un genere letterario preciso è problematica. Siccome mancano nell'inno stesso elementi indicatori precisi, si

53 Cf. BRÜSCHWEILER, *La ville dans les textes littéraires sumériens* 185.

54 Qualificativo incerto, cf. CASTELLINO, *Testi sumerici e accadici* 51.

tende ad inserire il testo nel filone degli inni alle divinità, sulla base di considerazioni tematiche. La proposta di Reisman, che sottoscrive invece l'*Inno a Enlil* alla categoria degli inni reali, parte da una concezione del re come essere almeno parzialmente divinizzato. Il confronto con altri inni reali gli permette di proporre come possibile data il periodo della terza dinastia di Ur (2111–2003 a. C.). Nonostante queste incertezze il carattere di lode dell'inno e la sua relazione con il tempio, l'Ekur, restano indiscussi. Anche se non è stata tramandata nessuna informazione sull'uso liturgico di questo testo, appare verosimile un legame con il culto di Enlil nel tempio principale di Nippur.<sup>55</sup>

Nel contesto della nostra indagine, questi scarni accenni al contesto storico del testo e alla sua possibile funzione bastano per definire l'ottica secondo cui viene descritta la città. È partendo dal tempio, dal cuore della città, dal centro del cosmo, dal punto di incontro tra cielo e terra, dalla sede del potere divino e regale che Nippur viene presentata.

#### 2.2.7 La città centro del cosmo

Dall'*Inno a Enlil* emerge una visione di città strettamente legata al dio. Nippur è la sede che Enlil stesso si è costruito, il luogo della sua abitazione. La città viene presentata in parallelo al dio, è decantata con le medesime caratteristiche: come lui essa incute timore e la sua posizione di supremazia è indiscussa.

Nippur è situata al centro del cosmo: come sede del tempio la città rappresenta il legame tra cielo e terra; come sede del re rappresenta il centro a cui tutti i territori sottomessi fanno capo. L'abbondanza e la ricchezza caratterizzano la città su tutti i piani. I riti e le feste straordinarie, la stabilità e la giustizia perfetta, la presenza di beni inesauribili sono gli attributi fondamentali di Nippur.

Nippur è presentata come centro del cosmo dal centro del cosmo stesso: in quest'ottica essa è vista fondamentalmente come sede e come emanazione del tempio di Enlil. La città viene descritta partendo dal profilo non delle sue fattezze, nominate solo a margine, ma dal suo funzionamento armonico, perfetto.

55 Cf. FALKENSTEIN, *Sumerische Götterlieder* I, 6–10; REISMAN, *Two Neo-Sumerian Royal Hymns* 26 ss. Per la datazione cf. anche HALLO, *JAOS* 83, 169 ss.

## 2.3 Uruk nell'*Epos di Gilgameš*

Nell'*Epos di Gilgameš* la città di Uruk viene presentata in forte opposizione alla steppa e altri luoghi non appartenenti alla civilizzazione (la foresta dei cedri, la montagna Mašu, il giardino di pietre preziose, le acque della morte, la residenza di Utanapištim). La città, pur essendo presente, almeno sullo sfondo, durante l'intera vicenda, assume un'importanza particolare all'inizio e alla fine del racconto. A Uruk infatti prende avvio la peripezia di Gilgameš e lì si conclude il suo lungo viaggio. Il ruolo centrale della città come punto di partenza e conclusione della narrazione a livello tematico viene evidenziato anche nella struttura letteraria della cosiddetta versione «standard» dell'*epos*: la descrizione di Uruk e delle sue mura impressionanti funge da cornice conglobando le prime undici tavole.<sup>56</sup>

Per quest'analisi funge da punto di riferimento la prima parte del prologo (I,1-26) dove emerge una stretta relazione tra la città come costruzione e le gesta dell'eroe, il re di Uruk. La descrizione di Uruk nell'*Epos di Gilgameš* fornisce l'immagine di una città grandiosa e perfetta, immutata e immutabile nel tempo. Chiunque, seguendo l'invito del testo, ammiri Uruk con i suoi monumenti, rivive la grandiosità del suo mitico re, che per due terzi è divino e per un terzo umano.

### 2.3.1 Testo: I,1-26<sup>57</sup>

- 1 Colui che vide ogni cosa, (che era) il fondamento del paese,<sup>58</sup>  
colui che conobbe tutte le cose, esperto in tutto,  
allo stesso modo, scrutò [i confini] (dei paesi),  
[comprese] la sapienza completa, in tutto.
- 5 Vide quanto è segreto e scoprì quanto è celato,  
riportò notizie di prima del diluvio,  
percorse una via lontana, era stanco e si riposò.  
Incise su una stele tutte le fatiche,  
fece erigere le mura di Uruk, dai molti recinti,
- 10 del santo Eanna, del tesoro puro.  
Guarda le sue mura, i cui fregi sono come contenitori preziosi (?).<sup>59</sup>

56 Per il problema della composizione dell'*epos*, dei suoi sviluppi attraverso la storia e dell'ampiezza della versione considerata classica cf. p. es. JACOBSEN, *The Treasures* 208 ss.; PETTINATO, *La saga di Gilgamesh* 9-81; TIGAY, *The Evolution*; WILCKE, *ZA* 67, 200-211.

57 La numerazione del testo segue l'edizione di PARPOLA.

58 La ricostruzione di THOMPSON, *The Epic of Gilgamesh*, ripresa da Parpola (*šá nag-ba i-mu-ru [lu-še]-ed-di ma-a-ti*) viene messa in discussione dal frammento Rm 956 che contiene la parte mancante nelle tavolette precedentemente collazionate: [*šá nagba imuru i[šd]i māti*, cf. KWASMAN e GEORGE, *NABU* 1998, 99 e 100.

59 La comprensione della relativa *šá ki-ma qé-e né-eb-[hu<sup>2</sup>-šu<sup>2</sup>]* è difficoltosa. In questo contesto il termine *qūm* designa secondo VON SODEN (*AHW* II, 925) un con-

- Osserva il suo zoccolo, che nessuno può eguagliare.  
 Tocca la sua soglia, che (esiste) da sempre.  
 Avvicinati a Eanna, l'abitazione di Ištar,  
 15 che né un futuro re, né qualsiasi altro uomo può eguagliare.  
 Sali sulle mura di Uruk, percorri,  
 scrutane le fondamenta, verificane i mattoni.  
 I suoi mattoni non sono forse cotti?  
 E la loro base non fu forse posta dai sette saggi?  
 20 [Uno] *šar*<sup>60</sup> (misura) la città, uno *šār* i giardini, uno *šār* le cave d'argilla e il  
 territorio non costruito del tempio di Ištar:  
 Uruk comprende tre *šār* e il territorio non costruito.  
 [Cerca] il contenitore di rame,  
 sciogli il lucchetto che è di bronzo,  
 [apri] lo sportello del segreto,  
 25 solleva la tavoletta di lapislazzuli, leggi:  
 lui è Gilgameš, che attraversò tutte le difficoltà.

È difficile delimitare chiaramente il prologo dall'inizio vero e proprio della narrazione epica. Wilcke vede un passaggio graduale dall'uno all'altra,<sup>61</sup> mentre per altri l'inno inaugurale si estende solo fino alla l. 52.<sup>62</sup> I versi scelti per quest'analisi, la prima parte del prologo, comprendono una presentazione dell'eroe, delle sue gesta, delle mura di Uruk da lui costruite e delle tavole nelle quali sono scritte le sue peripezie. Tra le ll. 26 e 27 si intuisce contenutisticamente e stilisticamente una cesura.<sup>63</sup> Le ll. 1–26 presentano elementi tipici di un prologo a carattere di inno che introduce un'epica narrativa, come ad esempio l'elenco delle qualità dell'eroe.<sup>64</sup> Il testo presenta due liste dominate la

tenitore di metallo. Generalmente il termine viene tradotto con «contenitore di rame» oppure «rame» (p. es. TOURNAY, *L'épopée de Gilgamesh* 40; HECKER, TUAT III/4, 672; DALLEY, *Myths* 50). Un'alternativa possibile, anche se poco sostenuta nella letteratura, riconduce il termine a *qûm* I: «corda, filo»; cf. le annotazioni di MATOUŠ, *ArOr* 44, 63 s.

- 60 Misura di superficie paleobabilonese corrispondente a 60 *bûru*. Cf. BORGER, *Assyrisch-babylonische Zeichenliste* nr. 396. È difficile dire a quanto corrisponda uno *šār* nel sistema metrico decimale. Cf. POWELL, *RLA* VII, 479. Le indicazioni sull'estensione di Uruk non sono chiare. *pitir* alla l. 20 può essere interpretato come apposizione alle tre aree elencate prima: in questo caso la città comprende in totale 3 *šār*. Questa interpretazione è sostenuta da BOTTÉRO, *L'épopée de Gilgameš* 64 s., nota 7: «Trois cents hectares de ville, autant de jardins, autant de terre vierge – c'est l'apanage du temple d'Ištar». La l. 21 contraddice però questa traduzione: il territorio del tempio viene calcolato in aggiunta ai 3 *šār*.
- 61 Secondo WILCKE, *ZA* 67, 210 s. la narrazione vera e propria inizierebbe solo alla l. 96.
- 62 Nella numerazione di THOMPSON, *The Epic of Gilgamesh*: l,ii,3.
- 63 Cf. WILCKE, *ZA* 67, 208–211: riprendendo la nota 22 dell'articolo di WISEMAN, *Iraq* 37, 158 l'autore sottolinea l'identità tra la l. 27 e l'inizio della versione paleobabilonese dell'epos. Stando a questo argomento la cesura tra le ll. 26 e 27 sarebbe un chiaro indizio del processo di crescita del testo.
- 64 Cf. TIGAY, *The Evolution* 143 e WILCKE, *ZA* 67, 200 e 211. L'autore interpreta il miscuglio tra gli elementi stereotipi del prologo e quelli peculiari come segno

prima (ll. 1–10) da forme al preterito riferite a Gilgameš e la seconda (ll. 11–26) da imperativi singolari che richiamano direttamente l'attenzione del destinatario dell'epos sulle fattezze straordinarie della città e sulla relazione tra le mura di Uruk e le vicende del protagonista. Schematicamente:

ll. 1–10	elenco delle gesta di Gilgameš
ll. 11–21	descrizione di Uruk
ll. 22–26	relazione tra le mura e Gilgameš

### 2.3.2 Gilgameš e le sue gesta (I,1–10)

L'epos inizia con una lista che testimonia l'indiscutibile saggezza del protagonista. La sua sapienza è vasta e profonda: tutto gli è noto, anche quanto sta nascosto. Il suo sapere, le sue capacità e le sue imprese si estendono su vari piani. Dapprima sull'asse temporale: egli sa tutto e non solo nel presente; è a conoscenza anche della «preistoria», di quanto avvenne prima del diluvio, prima della separazione attuale tra uomini e dèi. E poi sull'asse spaziale: l'eroe esplora tutti gli ambiti della terra: percorre una via lontana, arriva ai confini del mondo.

La sapienza e la superiorità di Gilgameš vengono concretizzate in due opere da lui compiute: «incise su una stele tutte le sue fatiche» (l. 8), «fece erigere le mura di Uruk, dai molti recinti, del santo Eanna, dal tesoro puro» (l. 9 s.). In queste due «visualizzazioni» il destinatario dell'epos può rivivere la sapienza di Gilgameš, rivederla in tutta la sua magnificenza di propria persona, anche in un'epoca molto più tarda: esse costituiscono infatti una forma di memoria indelebile e accessibile a chiunque, per sempre. Le due affermazioni che concludono l'elenco delle gesta dell'eroe sono riprese chiasticamente ed esplicitate nelle ll. 11–21 e 22–26.

### 2.3.3 Uruk dalle mura straordinarie (I,11–21)

Nelle ll. 9 s. la città è presentata come area vasta comprendente anche «molti recinti» per il bestiame (*supūrum* ricorre in tutto l'epos come epiteto di Uruk) e delimitato da due poli: le mura verso l'esterno, il tempio Eanna, il sacro tesoro, al centro. In parallelo a questo primo accenno, la presentazione di Uruk nelle ll. 11–21 comprende una mi-

evidente di un uso scritto dell'epos. Secondo questa tesi, la prima parte del prologo è un'aggiunta di Sin-leqe-unninni, che si rivolge direttamente al lettore del testo, mentre la parte più antica del prologo (l. 27 ss.) presenta le caratteristiche tipiche degli inni iniziali più legati alla tradizione orale.

nuziosa descrizione di questi due punti di riferimento. Il testo è orientato secondo una prospettiva dall'esterno verso l'interno: ci si avvicina alle mura, lo sguardo si concentra poi sullo zoccolo, si attraversa la soglia e infine si arriva al tempio, il centro e culmine della città.

La straordinarietà delle mura è data sia dai materiali impiegati per la costruzione e dalla fattura particolarmente curata che dalla loro origine. Il testo sottolinea la preziosità dei mattoni: a differenza di quanto ci si potrebbe aspettare, i mattoni delle mura di Uruk sono cotti, quindi molto più resistenti e costosi di quelli semplicemente seccati all'aria. Le rifiniture sia dello zoccolo che dei fregi sono pregiate, ineguagliabili. Queste caratteristiche sottolineano non solo la grandiosità del monumento, ma anche quella del re che li ha costruiti. Solo Gilgameš può aver fatto delle costruzioni simili e nessun altro sarà mai in grado di ripetere quest'opera.

Sull'origine delle mura il testo fornisce due informazioni differenti: secondo le ll. 9 e 15 è Gilgameš il costruttore dell'opera, secondo la l. 19 le fondamenta della mura risalgono a figure mitiche, i sette saggi.<sup>65</sup> Questa seconda informazione ribadisce la perfezione delle mura e ne sottolinea l'origine antichissima,<sup>66</sup> idea ripresa anche nella descrizione della soglia.

La descrizione di Uruk in questi versi di lode iniziali comprende come detto le mura da un lato e il tempio dall'altro. Anche questa costruzione si distingue per l'ineguagliabile bellezza. Nelle ll. 14 s. la città intera è identificata con il tempio di Ištar.<sup>67</sup>

Le ultime informazioni sulla città ne rendono nota l'estensione e la composizione. Uruk comprende la città propriamente detta, intesa come territorio e i giardini interni ad essa; si aggiungono poi le cave di argilla, dalle quali proveniva verosimilmente il materiale per la costruzione dei famosi mattoni<sup>68</sup> e le proprietà incolte del tempio di Ištar. Pur non potendo più ricostruire a quanto corrisponda esattamente uno *šār*, da questa descrizione possiamo dedurre perlomeno una notevole estensione e la presenza di zone coltivate all'interno della città: a questo miscuglio di zone abitate e coltivate, un fatto

65 Cf. CAD M/2, 206–207. Per ulteriori indicazioni cf. TOURNAY, *L'épopée de Gilgameš* 41; l'autore fa tra l'altro riferimento a una possibile identificazione tra Gilgameš e i sette saggi, testimoniata da un cilindro cassita.

66 Cf. BOTTÉRO, *L'épopée de Gilgameš* 64, nota 6.

67 Sulle varie parti di Uruk e la loro estensione durante le varie epoche di Uruk v. OEANE V, 294–298.

68 Cf. per il significato di *elissûm* VON SODEN, NABU 1, 21 s. e CAD I/J, 204.

straordinario per una città mesopotamica, allude del resto l'epiteto *supûrum* menzionato sopra.<sup>69</sup>

### 2.3.4 Le mura e la memoria (I,22-26)

Le mura, il tempio, la città di Uruk sono inscindibili dal nome e dalle gesta di Gilgameš. Esse ricordano a chiunque osservi questi monumenti la grandezza dell'eroe mitico. Le ll. 22-26, che riprendono come detto la l. 8, collegano la grandezza del personaggio e delle sue peripezie a un altro tipo di memoria. Nella logica della lode è Gilgameš stesso che incise su una stele le proprie imprese. In questo contesto *narûm* indica un monumento memoriale eretto da un re, nel quale sono elencate le sue gesta.<sup>70</sup> È difficile dire se la tavoletta di lapislazzuli alla l. 25 sia identica alla stele menzionata in precedenza. Seguendo il dotto del testo, la tavoletta, deposta in un contenitore di rame fornito di lucchetto, potrebbe essere un documento di fondazione.

Le due formulazioni parallele delle ll. 8 e 9 vengono così messe su uno stesso piano: entrambe, le mura e la tavoletta, non sono altro che forme di memoria delle imprese dell'eroe che lui stesso ha costruito, rispettivamente fatto incidere. La prima collega la qualità e il valore della costruzione con le medesime caratteristiche del suo costruttore, la seconda perpetua in forma scritta la memoria imperitura di Gilgameš.

### 2.3.5 Aspetti di Uruk nell'epos

Nella descrizione di Uruk nella prima parte del prologo la città rispecchia nella sua monumentalità, bellezza, fattura e origine le caratteristiche dell'eroe. La visione della città viene presentata come una forma di memoria parallela alla stesura scritta dell'epos: sia la città che le tavole con il racconto permettono a chiunque di rivivere nel presente le gesta e la grandezza di Gilgameš. Alcuni di questi aspetti di Uruk vengono ripresi all'interno dell'epos e sviluppati con altri accenti. Un veloce confronto con alcuni passi permette una miglior comprensione del testo analizzato.

<sup>69</sup> Secondo le ricostruzioni archeologiche, Uruk nel periodo proto-dinastico raggiunse le dimensioni maggiori, 400 ettari. A questo periodo risale la costruzione delle mura, lunghe più di 9 km e comprendenti un'area di 5,5 km<sup>2</sup>. Cf. OEANE V, 295, PETTINATO, *Sumeri* 108.

<sup>70</sup> Cf. Art. *narûm* A, CAD N/1, 366. Sul genere letterario legato a questo tipo di stele, la cosiddetta «Naru-Literatur», cf. il lavoro di GÜTERBOCK, ZA 42 1-91.



La lode di Uruk svolge la funzione di cornice attorno alle prime undici tavole dell'epos: le ll. I,16–21 vengono infatti ripetute in XI,315–320. Le stesse affermazioni assumono però nei due contesti sfumature differenti. Nella tavola I l'elogio di Uruk è inserito in versi di lode diretti all'eroe: la città assume la funzione di sfondo degno di tale figura. Alla fine della tavola XI la lode è inserita in un discorso diretto che Gilgameš rivolge al nocchiere Uršanabi, al loro ritorno dalle terre oltre il mare, nelle quali vive Utanapištim, l'unico essere umano che abbia ottenuto l'immortalità. Alla fine del viaggio difficoltoso, il protagonista mostra con orgoglio le mura della città, le cui fattezze e qualità sono insuperabili. Nella tavola XI la prospettiva è cambiata: non è più il narratore che invita ad ammirare i monumenti per evidenziare la grandezza del re che li ha costruiti, bensì l'eroe stesso che, avvicinandosi alla città, lascia intuire al suo ospite la bellezza di Uruk invitandolo a ispezionare dapprima le mura. Vista dalla steppa, al ritorno dal viaggio oltre le acque della morte, la città appare in tutta la sua magnificenza e come sinonimo di vita.

L'idea della città come luogo di civilizzazione e di vita ricorre esplicitamente a varie riprese nell'epos e rispecchia l'opposizione tra Gilgameš, re di Uruk e Enkidu, «rappresentante», almeno all'inizio, della steppa. Per esempio nei discorsi della prostituta in I,189–195 e 208–227:<sup>71</sup>

[La prostituta], allora, parlò a lui, a Enkidu:  
«Tu sei divenuto [bu]ono, o Enkidu, sei diventato simile a un dio.  
Perché vuoi scorrazzare ancora nella steppa con le bestie selvagge?  
Vieni! Lasciati condurre ad Uruk, dai molti recinti,  
alla pura Casa, l'abitazione di An ed Ištar,  
dove Gilgameš primeggia in forza:  
e, simile ad un toro selvaggio, è più potente di ogni essere umano».

(La prostituta rispose): «[Vieni, mettiamo]ci in cammino, in modo che egli possa vedere la tua faccia;  
[io ti mostrerò Gilgameš], io so dove si trova.  
Va', o Enkidu, ad [Uru]k, dai molti recinti,  
do[ve la ge]nte è vestita splendidamente  
ed ogni giorno è occasione di festa,  
do[ve i tam]buri rimbombano  
e le prostitute mostrano le loro grazie;  
pie[ne] di gioia e raggianti di felicità,  
nel let[to, di not]te, i Grandi giacciono con loro.  
O Enkidu, tu [che bra]mi vivere,  
consentimi di mostrarti Gilgameš, un uomo pieno di gioia!

71 Secondo la numerazione di THOMPSON, *The Epic of Gilgamesh*: I,iv,33–39 e I,v,4–24. La traduzione è ripresa da PETTINATO, *La saga di Gilgamesh* 132 (ll. 188–194) e 133 (ll. 210–206) con alcune modifiche. Nonostante la lacuna nell'originale, il secondo dialogo viene attribuito giustamente alla prostituta.

Guardalo, osserva le sue fattezze,  
egli è virilmente bello, pieno di vita,  
tutto il suo corpo emana un fascino seducente.  
La sua forza è superiore alla tua!  
Egli non dorme mai, né di giorno né di notte.  
O Enkidu, non tentare di competere con lui.  
Šamaš ama Gilgameš,  
ed Anu, Enlil ed Ea lo hanno reso saggio!  
Prima che tu scenda dalle montagne,  
Gilgameš ti avrà visto in sogno, ad Uruk».

La città appare qui come luogo splendente di vita: i vestiti degli abitanti, le feste, le prostitute con le loro arti raffinate contribuiscono ad accrescere la vitalità della città. Tutti questi attributi valgono anche per Gilgameš, dalla forza e dalla sapienza ineguagliabili, di origini divine. Enkidu, che ama la vita, lascia la steppa per incontrare il re della città. La steppa ne è l'assoluto contrario: questo aspetto emerge in modo particolarmente chiaro nella tavola VII, dove Gilgameš, affranto dalla morte dell'amico Enkidu, cerca una soluzione al lutto e al problema della morte.

I discorsi della prostituta evidenziano un ulteriore aspetto fondamentale della città: essa è la sede degli dèi. Come in I,9 s. anche in I,192 s. Uruk viene identificata con il tempio, ora attribuito anche ad Anu.

Anche il confronto tra Uruk e la città prediluviana Šuruppak ci sembra interessante in questo contesto. Utanapištim, l'unico essere umano sopravvissuto al diluvio, racconta a Gilgameš la sua vicenda:<sup>72</sup>

Una cosa nascosta, Gilgameš, ti voglio rivelare,  
e il segreto degli dèi ti voglio manifestare.  
Šuruppak – una città che tu conosci,  
[che sorge sulle rive] dell'Eufrate –  
questa città era già vecchia e gli dèi abitavano in essa.  
Bramò il cuore dei grandi dèi di mandare il diluvio.  
Prestarono giuramento il loro padre An,  
Enlil, l'eroe, che li consiglia,  
Ninurta, il loro maggiordomo,  
Ennugi, il loro controllore di canali;  
Ninšiku-Ea aveva giurato con loro.  
Le loro intenzioni (quest'ultimo) però le rivelò ad una capanna:  
«Capanna, capanna! Parete, parete!  
Capanna, ascolta; parete, comprendi!  
Uomo di Šuruppak, figlio di Ubartutu,  
abbatti la tua casa, costruisci una nave,  
abbandona la ricchezza, cerca la vita!  
Disdegna i possedimenti, salva la vita! (...)».

72 Tavola XI, 9 ss., Traduzione ripresa da PETTINATO, *La saga di Gilgamesh* 215 s.

Nel prologo, come in tutto l'epos, Uruk appare come il luogo della vita per eccellenza; Šuruppak, invece, la città prediluviana, si trasforma improvvisamente in un luogo di morte. Utanapištim l'abbandona per salvare la sua vita. Šuruppak è presentata come una città ormai vecchia; Uruk, al contrario, è una città vivente, caratterizzata dallo splendore dei suoi monumenti. A Šuruppak la divisione tra dèi e uomini non esisteva ancora; ad Uruk gli dèi sono presenti, ma in un ambito circoscritto, nel tempio.

Uruk e Šuruppak stanno agli antipodi: l'una è la città di un tempo remoto, prima del diluvio, ormai distrutta, caratterizzata dall'assenza di una divisione tra mondo divino e umano; Uruk, invece, è la città destinata a persistere per sempre, dominata da un equilibrio e da uno splendore estesi a tutti gli ambiti. L'incontro di Gilgameš, affranto dall'esperienza della morte e dalla limitatezza della vita, con Utanapištim, umano divinizzato che vive nelle terre oltre le acque della morte, avvicina le due immagini di città evidenziandone l'incompatibilità. Utanapištim, l'immortale, proviene da una città ormai cancellata, mentre Gilgameš, che nonostante le sue origini divine è destinato a morire come tutti gli esseri umani, vive in una città imperitura, nelle cui mura e fondamenta è sigillata la memoria dell'eroe.

### 2.3.6 Aspetti di Uruk in *Gilgameš e Agga, re di Kiš*

Un altro parallelo interessante alla descrizione di Uruk nel prologo della versione «standard» dell'epos si trova, all'interno della vasta gamma di testi legati alla figura di Gilgameš, nel racconto epico sumerico *Gilgameš e Agga, re di Kiš*. A differenza degli altri racconti sumerici a noi noti, che sono stati integrati nel corso della tradizione nell'*Epos di Gilgameš*, questa breve composizione non sembra aver lasciato tracce nelle versioni paleo- e mediobabilonese. Su questo sfondo la presenza di alcuni versi di lode della città di Uruk nella prima parte e in conclusione di *Gilgameš e Agga, re di Kiš* appare particolarmente degna di attenzione. Il racconto narra di un conflitto tra le città di Kiš e Uruk. Uruk, guidata dal suo potente re Gilgameš, mette in dubbio la supremazia di Kiš e con un'azione bellico-magica si libera dal dominio di quest'ultima.

Gilgameš chiede dapprima il sostegno degli anziani della città, i quali tuttavia glielo rifiutano. In seguito egli si rivolge ai giovani, che gli rispondono in questi termini (ll. 24-35):

L'assemblea convocata dei giovani uomini della sua città (Uruk) così risponde a Gilgameš:

«Di essere sempre pronti e all'erta,

di marciare sempre con il figlio del re,  
 di montare sempre sulla groppa dell'asino,  
 sarebbe vita questa?  
 Non sottomettetevi al casato di Kiš! Scendiamo piuttosto in guerra!  
 La città di Uruk, opera degli dèi,  
 il tempio Eanna, il tempio sceso dal cielo,  
 il cui progetto hanno disegnato i grandi dèi  
 e le cui grandi mura affondano al suolo,  
 l'eccelsa abitazione che il dio An ha fondato,  
 sono affidati alle tue cure; tu ne sei l'eroico re.  
 Nobile uomo, principe che il dio An ama,  
 quando (Agga) verrà, sarà preso da paura!  
 Le sue truppe sono (infatti) poco numerose e la loro retroguardia disorganizzata.  
 I suoi uomini non potranno sostenere il tuo sguardo!»

L'azione viene eseguita, Agga viene battuto e fatto prigioniero. Alla fine del racconto Gilgameš si dimostra magnanimo e libera Agga, il quale, pieno di gratitudine, gli risponde (ll. 107-110):

La città di Uruk, opera degli dèi,  
 le cui grandi mura affondano nel suolo,  
 l'eccelsa abitazione che il dio An ha fondato,  
 sono affidate alle tue cure. Tu ne sei l'eroico re!<sup>73</sup>

Confrontata con il testo analizzato, la lode di Uruk nel poema sumerico presenta evidenti paralleli: anche qui vengono evidenziati il tempio Eanna e le mura come le due componenti principali, i due poli essenziali di Uruk. Anche la relazione tra la città e Gilgameš è particolare: egli è il potente re di Uruk<sup>74</sup> ed è quindi garante della città. Accanto a queste caratteristiche comuni, la lode nel testo sumerico presenta la città nella sua origine divina: la città è opera degli dèi, il tempio è sceso dal cielo. Il suo progetto è stato disegnato da loro. Il re è incaricato di curare la città che è però stata costruita dagli dèi. Nella lode all'inizio della versione «standard» questo aspetto si è perso: la città viene identificata con Gilgameš come fondatore delle sue mura. Tuttavia l'origine divina della città non viene completamente cancellata: essa rimane presente ma solo come reminiscenza che riemerge alla l. 19 con l'accenno ai sette saggi.

73 Traduzioni riprese da PETTINATO, *La saga di Gilgamesh* 307 ss. Per un'analisi filologica e storica approfondita cf. KATZ, *Gilgamesh and Akka*. L'autrice ricostruisce e traduce le ll. 35 e 110 nella seconda parte diversamente: «...you are king and warrior» (35), «... [Repay me my favour!]» (110).

74 In tutto il poema Gilgameš porta l'epiteto «signore di Kullab» (e n - k u l - a b a , k i - a - k è ). Kullab era il quartiere di Uruk, nel quale sorgeva il tempio di An.

## 2.3.7 Sfondo storico

Il confronto tra questi passi che parlano di città all'interno dell'epos e più generalmente della tradizione legata a Gilgameš è legittimo sul piano tematico. Considerando però la frammentarietà della ricostruzione oggi accessibile, come pure l'intricato sviluppo della saga nel corso dei secoli, le affermazioni generali sull'*Epos di Gilgameš* si rivelano assai problematiche. L'epos in dodici tavole attribuito a Sin-leque-unnni presenta senza dubbio una coerenza interna; un dutto narrativo logico lega l'intera vicenda. Tuttavia non si possono negare le molteplici incoerenze interne e rotture provocate sia dall'unione di tradizioni differenti, sia dalle difficoltà nella ricomposizione della forma originale. La sezione del prologo analizzata, attribuito alla ste-sura di Sin-leque-unnni, viene generalmente datata nel periodo mediobabilonese.<sup>75</sup>

Gilgameš viene presentato, come del resto già nei testi antecedenti, come un personaggio mitico. La storicità del personaggio non può venir ancorata all'epos in questa forma. Per il personaggio storico di Gilgameš, verosimilmente un re della prima dinastia di Uruk, ci si basa su notizie tratte dalla lista reale sumerica e dall'iscrizione del tempio di Tummal.<sup>76</sup> La storicità delle mura e della città, invece, si inserisce su uno sfondo diverso. Uruk, presente già in epoca preistorica e attestata fino al III sec. a. C., per almeno due millenni esercita un'enorme influenza su tutta la regione.

Nella prima parte del prologo la relazione tra l'immagine della città e la città storica viene garantita dalla presenza, in entrambe, delle possenti mura. Sono loro che fanno da collegamento tra il racconto epico e lo sfondo storico: il destinatario viene invitato ad ammirare le mura. A questo monumento imperituro è allacciata la narrazione epica. Nella relazione con il racconto le mura e la città sono le vestigia e le garanti della memoria delle gesta del leggendario re. Su questa funzione del destinatario il testo fornisce ulteriori segnali interessanti. Alla l. 11 il narratore chiama direttamente in causa il destinatario. L'impiego del singolare in questo contesto è particolare. L'autore del prologo crea un dialogo tra un narratore e un destinatario al

75 Il problema della datazione dell'epos in dodici tavole e dei vari frammenti precedenti e posteriori è irrisolto. Le informazioni affidabili in proposito sono molto frammentarie. La data indicata riprende un'ipotesi sostenuta, anche se con riserva, da vari autori. Cf. p. es. PETTINATO, *La saga di Gilgamesh* 16 s.; TIGAY, *The Evolution* 243 ss.; LANDSBERGER, *Einleitung* 174.

76 Cf. LAMBERT, *Gilgameš in Religious, Historical and Omen Texts* 48 ss.; PETTINATO, *Sumeri* 136 ss.

singolare. Il verbo *šasûm* alla l. 25 sembra presupporre come destinatario un lettore.

### 2.3.8 La città, il re e le sue mura

L'immagine di Uruk presentata nel prologo dell'*Epos di Gilgameš* è dominata da due costruzioni. Le mura monumentali delimitano la città verso l'esterno, separandola da tutti gli altri ambiti non civilizzati, prima tra tutte la steppa. Il tempio di Ištar, invece, rappresenta il centro della città e viene identificato al vasto insieme che comprende i territori costruiti, quelli adibiti a frutteti e le cave di argilla. Uruk non si distingue solo per l'ampiezza, ma anche per la preziosità dei materiali impiegati per le sue costruzioni e per l'ineguagliabile fattura dei suoi monumenti. Alla grandiosità della città corrisponde quella di Gilgameš, personaggio eroico onnisciente, il cui sapere comprende tutto, sia sull'asse temporale che su quello spaziale.

Uruk e Gilgameš sono l'una lo specchio dell'altra. La città fa da sfondo a tutte le vicende dell'eroe, è il punto di partenza e di arrivo. Nella geografia dell'epos Uruk sta al centro e, come Gilgameš, anche la città si estende su tutti i tempi: le sue origini sono antichissime e le sue fattezze starodinarie garantiscono una presenza eterna. In questo Uruk supera Gilgameš, che perde la lotta contro la caducità. La città gli sopravvive e diventa il segno tangibile, la concretizzazione delle sue imprese, la garante di una memoria imperitura. Chiunque osservi Uruk, le sue mura, il suo tempio, chiunque legga la stele che Gilgameš stesso ha inciso, rivivrà attraverso il racconto le imprese insuperate del re che per due terzi è divino e per un terzo umano.

### 2.4 La città nell'*Inno a Arbela*

Nell'*Inno a Arbela* questa città assira è presentata come luogo di feste e di gioia che coinvolgono dèi, uomini e animali. Il testo è piuttosto rovinato, soprattutto sul *verso* della tavoletta.

#### 2.4.1 Testo<sup>77</sup>

- 1 Arbela, Arbela,  
cielo ineguagliabile, Arbela,  
città della musica, Arbela,

<sup>77</sup> Il testo è edito da EBELING in JKIF 2, 274–282 e LKA 32. Cf. anche HECKER, TUAT II/5, 768–770.

- città delle feste, Arbela,  
 5 città della casa delle gioie, Arbela,  
 santuario di Arbela, locanda sublime,  
 tempio spazioso, sede delle risa,  
 Arbela è piena di vita,<sup>78</sup> i suoi luoghi di culto alti,<sup>79</sup>  
 città di magnificenza,<sup>80</sup> Arbela,  
 10 dimora delle gioie, Arbela,  
 Arbela, casa della comprensione e del consiglio,  
 legame dei paesi, Arbela,  
 (città) che fa perdurare gli antichi riti, Arbela,  
 posta come il cielo, Arbela,  
 15 le sue fondamenta sono solide come quelle [della terra],  
 le cime di Arbela sono alte, eguagliano il cielo,  
 sua immagine è Babilonia, sua similitudine [la città di Assur?],  
 sublime città di culto, sede dei destini, porta del cielo.  
 In lei entrano i muli. . .  
 20 Ištar abita in lei, Nana, la figlia di Sin, . . .  
 Irnina, la più nobile tra gli dèi, Išartu, la primogenita . . .  
 Di chi è questa città? (La città) di Nana. Che nome . . . ?  
 . . . Arbela in tutto . . .<sup>81</sup>  
 . . . a tutti loro (?): non assomiglia . . .  
 25 . . . Esarra . . .
- 1' [Arbela gioi]sce, giubila come . . .  
 Tutti i paesi esultano, giubi[lano] . . .  
 Chi arriva a Arbela e entra . . .  
 gioisce nel[la sua porta] e . . .  
 5' La Signora siede su un leone e su . . .  
 leoni possenti sono pro[strati] ai suoi piedi,  
 i re . . . davanti a lei,  
 . . . aquila, animali selvatici [esultano?] . . .  
 tutte le pecore . . . con benessere [del cuore] . . .  
 10' tutte/i . . . con benessere del cuore . . .  
 . . . Arbela gettano . . .  
 coperto è . . .  
 coperto è . . .  
 coperto è . . .  
 15' coperto è [il timpano?] della discendenza . . .  
 coperto è il tamburo, [coperta] la cavità (?) del timpano (?)  
 Gioisce il musicista . . . ai piedi di . . .  
 Arbela esulta . . . la gente esul[ta]  
 la Signora esulta . . .  
 20' gioisce la casa . . .

78 La forma *baliṭ* viene riallacciata a *balāṭum* «vivere», contrariamente al parere di Ebeling, che esclude questa possibilità in forza di un ipotetico parallelismo sinonimico tra le due affermazioni del verso (JKIF 2, 280).

79 La variante proposta da HECKER (TUAT II/5, 769) *ma-ḥa-zu'-[šū]* «città di mercato e di culto», sembra più convincente della congettura *ma-ḥa-na[-tu]*, da interpretare come «bordello», proposta da EBELING (cf. JKIF 2, 275).

80 HECKER, TUAT II/5, 769 porpopone a ragione *ta<sub>5</sub>-ši-la-a-ti*. Cf. anche EBELING, JKIF 275.

81 Il seguito del *recto* della tavoletta, che comprende ulteriori undici versi, è molto danneggiato.

il tempio . . . abbondanza per . . .  
 la Signora nel centro di Arbela . . . esulta . . .  
 nella musica . . .  
 di . . . Arbela . . .  
 25' . . . tua città possa dominare [la terra?] . . .

L'*Inno a Arbela* costituisce uno dei rari esempi di inni a una città in accadico.<sup>82</sup> Il fatto che una città, parallelamente a un dio, possa essere oggetto di lode è di per sé già interessante ai fini di questo studio: ciò implica infatti una visione della città come grandezza omogenea, distinta, con la quale è possibile instaurare una relazione di ammirazione. Chi recita l'inno si rivolge direttamente a lei, chiamandola per nome.

La mancanza di paralleli e il carattere frammentario del testo rendono difficile il tentativo di strutturare il testo. A livello formale si può sottolineare il cambiamento di destinatario nell'ultimo verso della composizione (25'): la particella pronominale al femminile *-ki* («tua città») e la forma verbale *libel* («possa dominare») segnalano uno slittamento da Arbela a Ištar. A livello contenutistico, più che una struttura definita, si possono segnalare delle tendenze. Nei versi conservati sul *recto* della tavoletta, vengono enumerate, in una sintassi caratterizzata da forme nominali, le qualità di Arbela, città di culto per eccellenza. Sul *verso* invece, dove la narrazione si fa più articolata, emerge il tema della festa e della gioia.

Considerata la frammentarietà del testo mi limiterò a mettere in evidenza le linee tematiche principali in una lettura trasversale della composizione.

#### 2.4.2 Città di magnificenza

Arbela viene presentata come una città di magnificenza e splendore, ineguagliabile nelle sue qualità. L'unicità di Arbela viene espressa in modi diversi e riferita a differenti aspetti della città, già partendo dal primo attributo elencato: la città è infatti definita come «cielo ineguagliabile» (l. 2).

82 Come altri esempi all'interno della produzione in accadico si possono ricordare una lode a Babilonia e Nippur (KAR 8) e forse l'inno al tempio di Ezida (KÖCHER, ZA 53, 236–240). Cf. VON SODEN, RLA IV, 548; EBELING JKIF 2, 274. Secondo WILCKE, RLA IV, 541, anche nella letteratura sumerica gli esempi di inni a città, a differenza invece degli inni a templi, sono rarissimi e inseriti come prologo in altri complessi letterari. Cf. anche RÖMER, *Sumerologie* 180 s. e da ultimo GEORGE, *Babylonian Topographical Texts* 3 s.



### 2.4.3 Città «cielo»

Il paragone tra città e cielo può essere interpretato in due modi. Da una parte allude alla stabilità della città: come l'arco del cielo, che nella cosmologia mesopotamica è visto come una cupola rigida fissata sopra il disco terrestre, anche la città è costruita solidamente e destinata a durare per sempre. Dall'altra sottolinea la particolare altezza della città: Arbela è slanciata, le sue cime irraggiungibilmente alte, come il cielo.<sup>83</sup>

Nel contesto dell'inno, entrambe le interpretazioni della similitudine iniziale convergono. Alla l. 8 viene infatti decantata l'altezza della città, mentre alla l. 16 il paragone con il cielo viene ripreso in termini espliciti: «le cime di Arbela sono alte, eguagliano il cielo». Inoltre alle ll. 14 s. viene ribadito il tema della solidità: la città è posta come il cielo, le sue fondamenta sono solide come quelle della terra. Arbela presenta le medesime fattezze e caratteristiche del cosmo.

### 2.4.4 Città tra cielo e terra

Il paragone tra cielo e città evidenzia la situazione strategica di quest'ultima dal punto di vista cosmologico. Essa si trova al centro dell'asse verticale che collega cielo e terra, ne è il punto di contatto. I versi 15–18 riprendono due volte, in modo strettamente simmetrico, quest'idea della città come punto di intersezione tra terra e cielo. Da un punto di vista cosmologico Arbela ha le fondamenta sulla terra e si slancia fino a toccare il cielo (ll. 15–16). Da un punto di vista strategico essa non ha nulla da invidiare alle maggiori città, come Babilonia e – qui il testo è incerto – Assur; alla sua solida posizione all'interno della Mesopotamia corrisponde una posizione altrettanto stabile e privilegiata come accesso al mondo divino. Arbela è sede di culti sublimi, in quanto porta del cielo (ll. 17–18) garantisce un accesso al mondo degli dèi.<sup>84</sup>

Alla centralità sull'asse verticale corrisponde una posizione simile su quello orizzontale: la città viene presentata come centro della terra. Tale posizione ha un influsso su tutti i paesi: alla l. 12 Arbela viene decantata come legame/struttura (*riksum*) dei paesi. Questa funzione di coesione tra i paesi viene forse ripresa alla l. 7, molto frammentaria, nella quale si accenna alla presenza di (tutti?) i re nel

83 Sull'uso di *šamû* come similitudine cf. CAD Š/1, 347.

84 Un'immagine paragonabile ricorre in un rituale contro la peste riportato in EBELING, *Tod und Leben* 163, 10.

tempio di Ištar.<sup>85</sup> La centralità e la magnificenza di Arbela vengono evidenziate dal confronto diretto, già nominato sopra, con altre due città per eccellenza, Babilonia e Assur (?). Anche l'invocazione finale dell'inno, rivolta non alla città, ma alla sua dea, riprende quest'idea: Arbela deve mantenere la sua posizione di egemonia.

Descrivendo Arbela come centro della terra, la composizione sottolinea una duplice relazione tra la città e tutti i paesi. Da una parte un movimento dalla città verso la periferia, e dall'altra un movimento in senso opposto, dai paesi verso il centro, da una parte Arbela influisce sulla vita dei paesi garantendone la coesione, dall'altra è meta dei pellegrini che vanno in città per partecipare alle sue feste.

#### 2.4.5 Città tempio

In tutto l'inno Arbela è vista prima di tutto come città di culto, come suggerisce, tra l'altro, il termine *māhāzum* alla l. 18.<sup>86</sup> La città e il suo tempio appaiono nell'inno come la medesima cosa: Arbela è città della musica, delle feste, casa delle gioie, santuario, locanda sublime, tempio spazioso, sede della risa, garante degli antichi riti, città di culto sublime, sede dei destini, porta del cielo, abitazione di Ištar, Nina, Irnina, Išartu. Queste caratteristiche, pur identificando tutte la città con il tempio e i suoi culti, ne sottolineano aspetti diversi.

Dapprima la città e il tempio vengono identificati in quanto costruzioni: Arbela è sede del tempio spazioso (l. 7), le sue costruzioni sono alte (ll. 8.16).

In seguito si afferma che Arbela è casa della comprensione e del consiglio (l. 11), fa perdurare riti antichi (l. 11),<sup>87</sup> è sede dei destini (l. 18), tutte espressioni che fanno riferimento ad Arbela come sede di un oracolo: Arbela, che affonda le radici in un antico passato, garantisce stabilità per il futuro.<sup>88</sup>

Nel tempio di Arbela abita Ištar, elencata qui accanto a tre sue altre manifestazioni Nana, Irnini, Išartu.<sup>89</sup> Il passaggio tra una e quat-

85 Nel suo studio sui templi assiri Brigitte MENZEL interpreta questo passo come accenno alla presenza nel tempio accanto/davanti alla dea delle statue dei re. Cf. *Assyrische Tempel* I,8 e II,4\*, nota 41.

86 *māhāzum* designa 1) una piccola struttura o recinzione (che serve come luogo sacro), 2) un santuario o un tempio contenente questa struttura, 3) una città con un tempio di questo tipo o una città importante 4) un insediamento urbano. Cf. CAD M/1, 85–89 e sopra 1.2.2.

87 Il termine *paršum* può significare sia «prescrizioni riguardanti l'oracolo» («Orakelvorschriften») che, in senso più generale, «culto». Cf. EBELING, JKIF 2, 275.

88 Cf. EBELING, JKIF 2, 275.

89 Sulla provenienza e lo sviluppo delle figure di Nanna, Irnini e Išartu cf. TALLQVIST, *Akkadische Götterepitheta* 329, 385 s., 330 ss.

tro dee rimane come irrisolto nel testo. Anche se l'inno conclude con un'invocazione ad una dea, la divina signora – <sup>d</sup>*bēltu* – delle ll. 5'.19'.22', il riferimento a quattro figure divine permette un gioco con il nome della città: infatti, seguendo la scrittura presentata nell'inno, *arba-ilu*, si attribuisce alla città il significato di «quattro divinità», formando una falsa etimologia.<sup>90</sup>

#### 2.4.6 Città delle feste e della gioia

In questo inno Arbela, luogo di culto per eccellenza, viene decantata come città dalle feste magnifiche: Arbela è gioia, felicità. In questa linea tematica principale confluiscono tutte le caratteristiche enunciate precedentemente. Le feste legate al tempio di Arbela sono splendide, attribuiscono alla città uno splendore particolare: Arbela è città della musica (l. 3), città delle feste (l. 4), città della casa delle gioie (l. 5), piena di vita (l. 8), dimora delle gioie (l. 10). Nella seconda parte dell'inno il tema della festa e della gioia raggiunge il culmine. Pur essendo molto frammentario, il testo sembra descrivere l'atmosfera di festa che, partendo dalla città, coinvolge tutti i paesi circostanti (ll. 1'-2'). La festa in onore di Ištar raccoglie tutti, abitanti e pellegrini, ma anche gli animali (ll. 8'-10'). Gli strumenti impiegati per i riti funebri vengono coperti.<sup>91</sup> Tutti gioiscono all'insegna dell'abbondanza, della musica, della festa.

A livello semantico colpisce la ridondanza di termini appartenenti alla sfera semantica della gioia, che, riuniti in un'unica composizione, mettono in evidenza aspetti diversi delle fantastiche feste di Arbela. È possibile che alcuni termini, come ad esempio *parak šīhāti* (sede delle risa, l. 7), suggeriscano uno sfondo erotico, facendo in questo caso riferimento a prostitute del tempio.<sup>92</sup> Nella seconda parte della composizione si riscontrano molte forme verbali derivate da *ha-dûm*, *elēšum*, *riāšum* usati come sinonimi per sottolineare l'aspetto

90 In epoca neosumerica Arbela viene denominata *ur-bī-lum<sup>ki</sup>* o *ur-bī-ī-lum<sup>ki</sup>*. La scrittura *arba-ilu* è tipica del periodo assiro, parallelamente a *ar-ba-ilu* o *ar-ba-il*. Cf. UNGER, RLA I, 141.

91 Stando alla ricostruzione di EBELING, le ll. 12'-16' contengono una lista di strumenti usati in riti funebri nei quali si celebrava la discesa dell'amato di Ištar nel mondo dei morti. Nell'inno questi strumenti sono appunto coperti per dar spazio ai canti di gioia e alle feste. Cf. JKIF 2, 276 s.

92 *šīhu* significa «sorriso, risata» e «svago amoroso, amoreggiamento»; è possibile che questo termine suggerisca uno sfondo erotico. Cf. CAD Š, 186 s. e EBELING, JKIF 2, 275, che insiste molto su questo aspetto e tende a ricostruire le parti lese del testo in sintonia con la sua interpretazione.

coinvolgente della festa: tutti, la città, l'insieme dei paesi, i pellegrini, i musicisti e Ištar gioiscono, giubilano, esultano.

#### 2.4.7 Sfondo storico

L'*Inno ad Arbela* viene datato nel periodo neoassiro (X–VII sec. a. C.). È stato ritrovato durante i lavori di scavo a Assur ed è oggi conservato a Istanbul.<sup>93</sup> Il testo non fornisce alcuna informazione che permetta una datazione più precisa e nemmeno indizi sul contesto nel quale fu composto. Visto il genere letterario si può ipotizzare un legame con il culto.<sup>94</sup>

Arbela, città abitata ininterrottamente dalla sua lontana fondazione ai giorni nostri, era famosa per le sue feste. Il suo tempio principale, Egašankalamma, abitazione di Ištar di Arbela, nel VII sec. era sede dell'oracolo più importante del paese.<sup>95</sup> Anche in altri testi neoassiri<sup>96</sup> si parla di Arbela come città di culto, esaltandone le feste. In particolare si ritrovano accenni alla festa nell'*akītu* di Ištar, tempio situato fuori dalla città in una località non lontana denominata Milkia. In occasione della festa omonima, Ištar veniva portata nel tempio periferico.<sup>97</sup> In seguito il re riconduceva ad Arbela la statua della dea trasportandola su di un carro in uno scenario di festa esuberante, come accenna il documento seguente:

Io, Assurbanipal, re d'Assiria, dopo aver offerto sacrifici a Šatru, celebrato la festa dell'*akītu* e prese le redini di Ištar, accompagnato da Dunanu, Samgunu, Abila e dalla testa decapitata di Teuman, re di Elam, che Ištar, la signora, aveva affidato alle mie mani, entrai a Arbela nel mezzo dell'allegria.<sup>98</sup>

93 Cf. EBELING, JKIF 2, 274 e VON SODEN, RLA IV, 548 e).

94 Cf. RÖLLIG, RLA VII, 49.

95 Cf. per ulteriori approfondimenti e indicazioni bibliografiche UNGER, RLA I, 141.

96 Per esempio, in un testo che appartiene alla raccolta di iscrizioni di Esarhaddon (680–669 a. C.), in riferimento ad Arbela ricorrono i termini *bīt akīt*, *bīt nigūti* (casa della festa, casa della musica) e *bīt akītšēri* riferito al tempio fuori da Arbela, situato appunto nella pianura, nella steppa. Cf. MEISSNER / ROST, BA III, 267–268 e 362 (K. 2711 Rs. 16–29). Gli autori alludono a un ulteriore parallelo (K. 1356 Obv. 2) nelle iscrizioni di Sennacherib (704–681 a. C.). Cf. a questo proposito cf. MENZEL, *Assyrische Tempel* 21 ss., EBELING, JKIF 2, 274 s., THUREAU-DANGIN, *Rituels accadiens* 112.

97 Su questo punto cf. anche PONGRATZ-LEISTEN, *Ina šulmi irub* in part. 79–83. Inoltre cf. CAD A/1, 267 s. e HALDAR, RLA III, 40–43. Vedi anche Asb, cyl. B/V, 16 ss. e THUREAU-DANGIN, *Rituels accadiens* 113.

98 K. 2674, verso I, 18–23 in: THUREAU-DANGIN, *Rituels accadiens*, 112 s. L'autore (p. 113) accosta a questo passaggio un estratto di una lettera (Bu. 89–4–26, 6) scritta a Milkia la vigilia del ritorno di Ištar a Arbela. Chi scrive si rivolge al re, che si trova a Arbela, chiedendo dettagli sul rituale del rientro: «Domani Šatru, Ištar,

Il seguito di questa scena è rappresentato in un bassorilievo di Assurbanipal (668–631 a. C.) ritrovato a Ninive:

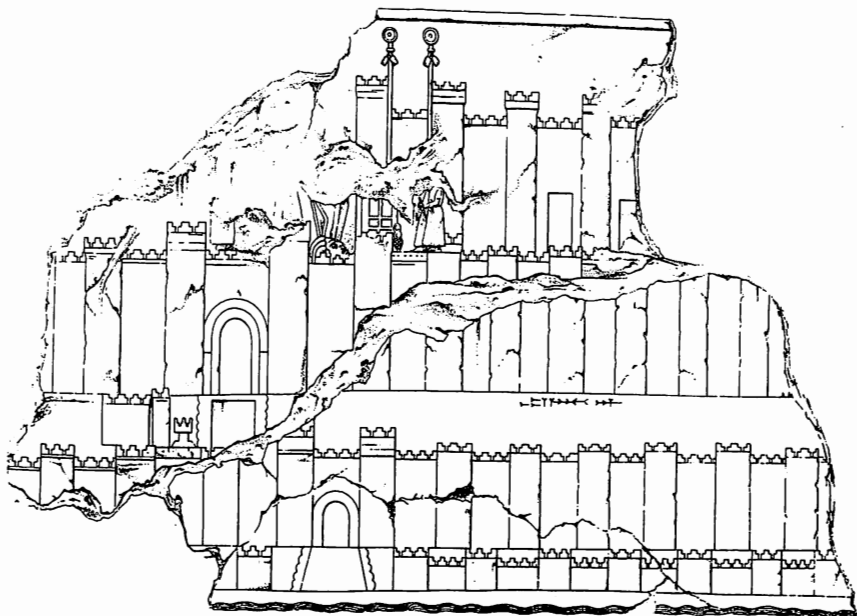


fig. 3

Arbela è rappresentata con una doppia cinta di mura. Il re, appoggiando il suo arco sulla testa decapitata di Teumman, re di Elam, fa offerte in presenza di sacerdoti.<sup>99</sup>

È problematico mettere in diretta relazione l'immagine di Arbela proveniente da Ninive con l'inno ritrovato a Assur: la datazione del-

partirà da Milkia. Entrerà a Arbela davanti al re, e il re entrerà al (suo) fianco oppure il re entrerà (per primo) e Ištar entrerà al (suo) fianco? Come piacerà al re, mio signore, che il re, mio signore, lo faccia sapere, sarà eseguito immediatamente. Al momento Ištar è da una parte e il re dall'altra...». Cf. anche i testi tradotti in STRECK, VAB VII 322 (l. 10 s.) e 332 (l. 21 s.).

<sup>99</sup> L'identificazione della testa decapitata avviene sulla base dei testi rammentati nella nota precedente. Cf. RLV III, Tf. 98.

l'inno non è infatti abbastanza precisa, il suo inserimento in un contesto troppo vago; infine rappresentazione e testo appartengono a due registri completamente distinti. Tuttavia l'accostamento delle due fonti illustra la funzione di Arbela come centro religioso di spicco in epoca neoassira.

#### 2.4.8 La città della gioia

La composizione, anche se frammentaria, lascia intravedere una lode di Arbela, città famosa per il tempio dedicato al culto di Ištar. La città del testo rispecchia, in un'ottica di ammirazione, la città così come si presenta a chi partecipa alle sue magnifiche feste. Il tema della gioia e dello splendore domina l'inno accentuando altre caratteristiche della città. Arbela è presentata sia come centro del cosmo, come punto di contatto tra il cielo e la terra, tra il mondo divino e quello terrestre, che come centro «geografico» attorno al quale roteano tutti gli altri paesi. Garante di antichi culti, casa di consiglio e sede dei destini, la città si presenta anche come punto di contatto tra antico passato e futuro. In quanto centro, Arbela è legata alla periferia da una relazione doppia: da una parte emana stabilità e garantisce coesione, dall'altra è punto di attrazione, meta di culto e festa. Centro religioso per eccellenza, Arbela esulta e coinvolge nella sua gioia persone e animali, uomini e dèi.

#### 2.5 Dur-Šarrukin in un'iscrizione su cilindro

Su un cilindro di terracotta rinvenuto a Khorsabad, località in cui è stata riportata alla luce l'antica Dur-Šarrukin, si narra la storia della fondazione di questa città, fatta costruire da Sargon II nell'VIII sec. a. C. come sede del suo sontuoso palazzo. L'iscrizione è dominata dalla visione della nuova città, desiderata, pianificata e realizzata dal re in persona, affiancato dagli dèi che lo proteggono: è Sargon stesso che progetta la città, organizza la complessa preparazione, fa innalzare gli splendidi monumenti, la popola e veglia sul perfetto funzionamento della vita al suo interno. Il racconto di fondazione di Dur-Šarrukin è introdotto da un lungo elenco di titoli e di gesta di Sargon II in cui se ne esaltano la potenza e le campagne condotte per estendere il regno fino ai quattro confini della terra. Se verso le città assoggettate il re dimostra il suo straordinario potere con la forza delle armi, al centro del suo regno lo rende visibile creando dal nulla una grandiosa città. Garante dell'ordine ai margini e all'interno del

suo impero, Sargon II presenta la sua attività di fondatore e architetto come culmine delle sue gesta di condottiero. Costruendo Dur-Šarrukin il re, l'eletto dei grandi dèi, realizza una residenza straordinaria per sé e per loro, che lo assecondano in tutto.

## 2.5.1 Testo: ll. 34–77<sup>100</sup>

(34) Re esperto, che escogita piani eccellenti, che rivolse la sua attenzione a popolare la steppa desolata, a coltivare le regioni deserte, a piantare frutteti, (35) escogitò nella sua mente come far produrre (perfino) le rocce imponenti che da sempre non lasciano germogliare un filo di verde. (36) La sua mente lo spinse a mettere a disposizione sementi e a far risuonare i canti del lavoro in terreni incolti, lasciati deserti, che sotto i re precedenti non avevano (mai) conosciuto l'aratro e (37) a far aprire una fonte ....<sup>101</sup> in una zona senza pozzi e a far irrigare ovunque con acqua in abbondanza, come con la massa di un'inondazione.

(38) Re dalla mente aperta, capace in tutti i mestieri, paragonabile al saggio,<sup>102</sup> che è grande nel consiglio e nella sapienza, che è distinto per la sua intelligenza, (39) per saziare in rifornimenti il vasto paese di Assur e per far scorrere nelle loro gole il *tillenû*,<sup>103</sup> salute del cuore, degno della regalità, (40) per salvare l'umanità nella carestia e nella fame, affinché lo storpio non stramazzi a terra mentre trasporta l'uva e affinché quanto il malato desidera profondamente non venga a mancare,<sup>104</sup> (41) affinché l'olio, potenza dell'umanità, che calma le membra, nel mio paese non diventi più caro e si comperi il sesamo per il prezzo del grano, (42) affinché il pasto (della gente comune) diventi abbondante da essere degno (perfino) della mensa di un dio o di un re, affinché il paese ..., per mettere ... i suoi limiti...,<sup>105</sup> (43) giorno e notte facevo piani per costruire quella città. Ordinai di far costruire al suo centro un santuario per Šamaš, il giudice supremo dei grandi dèi, colui che mi fa raggiungere i miei scopi.

(44) Per quanto riguarda la città di Magganubba che si erge ai piedi del monte Musri sopra una sorgente e la spianata di Ninive come una torre, (45) dei 350 principi precedenti che esercitavano la signoria sul paese di Assur e governavano i sudditi di Enlil prima di me, (46) nessuno si ricordò della sua posizione (favorevole) né seppe popolarla né comandò di far scavare un canale.

(47) Nella mia vasta saggezza, che per ordine di Luglabzu, signore della sapienza, è dotata di conoscenza e ricolma di piani perfetti, (48) e nel mio vasto intelletto – Ninmenna, creatrice degli dèi, ha reso la mia intelligenza molto superiore di quella dei miei avi – (49) giorno e notte studiavo e mi impegnavo a

100 La traduzione si basa sull'edizione di FUCHS, *Die Inschriften* 31–44. Per il testo cuneiforme cf. LYON, *Keilschrifttexte* 1–12 e WINCKLER, *Die Keilschrifttexte* t. 43.

101 Il termine *karattu* non è chiaro (cf. CAD K, 215); VON SODEN, AHW I, 448 propone «Getreidetonne (?)».

102 Verosimilmente Sargon II è paragonato qui ad Adapa, il saggio per eccellenza. Cf. AHW I, 58 e CAD A/2, 172, 2.

103 *rātu* qui tradotto con «gole» significa letteralmente «scanalature, canali» (AHW II, 963 s.); *tillenû* è un termine di significato oscuro; visto il contesto si potrebbe pensare a una bevanda, forse a un tipo di birra, come suggerisce FUCHS, *Die Inschriften* 292.

104 Il passo non è molto chiaro. Cf. FUCHS, *Die Inschriften* 292 e CAD N/1, 127.

105 La seconda parte della linea non è chiara. Cf. FUCHS, *Die Inschriften* 293.

popolare quella città e a erigere un tempio, una cella, ai grandi dèi e palazzi come residenza della mia signoria. Ordinai che si costruisse.

(50) Secondo il mio nome, che i grandi dèi mi hanno attribuito per garantire la verità e la giustizia e per proteggere chi non ha potere e affinché al debole non venga fatta violenza, (51) pagai l'argento dei terreni di quella (futura) città secondo i termini del contratto di acquisto in argento e bronzo ai loro proprietari. (52) Per non far nascere cattiverie, a chi per il terreno non desiderava l'argento, diedi un terreno in cambio del terreno, situato di fronte a quello di prima.

(53) Per costruire la città sollevai entrambe le mani in preghiera a Siggā e Lugaldingirra, i giudici degli uomini. (54) Per entrarvi per sempre, in futuro, con benessere nel cuore e serenità a SUG Dimgalkalamma<sup>106</sup> alzai le mani verso Šauska di Ninive, colei che incute timore. (55) La mia parola affidabile, così come l'olio raffinato, piacquero molto agli dèi sublimi, miei signori. Mi ordinarono di costruire la città e di scavare un canale. (56) Mi affidai al loro comando irrevocabile, radunai uomini in massa e feci abbracciare loro picconi e ceste.

(57) Nel mese di Šītaš,<sup>107</sup> il mese del figlio di Daragal, che decide i destini, che manifesta i segni, di Nanna del cielo e della terra, del guerriero degli dèi, di Sin, (58) (mese) detto, secondo quanto stabilito da Anu, Enlil, Ea Ninsīka, mese di Kulla, perché adatto a fabbricare mattoni, costruire città e case, (59) nella festività del figlio di Bel, del saggio (dal sapere) vasto, di Nabu, lo scriba di tutto quanto, il protettore di tutti gli dèi, feci fabbricare i mattoni per la città. (60) A Kulla, signore delle fondamenta e dei mattoni e a Mušda, capomastro di Enlil, offrii sacrifici, versai le libagioni e innalzai una preghiera.

(61) Nel mese di Abu, quando Enlil scende per distruggere i prati (ancora) verdi e si pongono le fondamenta della città e della casa, diedi (alla città) le sue fondamenta e posai i suoi mattoni. (62) Al suo centro feci costuire per Ea, Sin e Ningal, Adad, Šamaš, Ninurta solidi santuari, che sono fissati come solida roccia. (63) Secondo il loro ordine sublime edificai un palazzo di avorio, di ebano, di bosso, di gelso, di cedro, di cipresso, di ginepro, di pistacchio come residenza della mia regalità. (64) Un portico<sup>108</sup> identico a un palazzo del paese di Ḫatti edificai di fronte alla sua porta, assi di cedro e cipresso gli posai sopra (come tetto).<sup>109</sup>

(65) 4 ŠĀR 3 GĒŠ+U 1 UŠ 3 canne e 2 cubiti,<sup>110</sup> il mio nome, feci la misura delle sue mura, su solida roccia costruì le sue fondamenta.

(66) Davanti e dietro, da entrambe le parti, in direzione degli otto venti aprii otto porte: (67) «Šamaš è colui che mi fa raggiungere i miei scopi», «Adad è colui che riserba l'abbondanza per lei (= per la città)» chiamai la porta di Šamaš e la porta di Adad a est; (68) «Enlil è colui che costruisce il fondamento della mia città», «Mulissu è colei che fa germogliare l'abbondante raccolto» designai la porta di Enlil e la porta di Mulissu a nord; (69) «Anu è colui che protegge l'opera delle mie mani», «Ištar colei che fa prosperare i suoi abitanti (= della città)» denominai la porta di Anu e la porta di Ištar a ovest; (70) «Ea è colui che controlla la sua sorgente (= della città)», «Beletili è colei che allarga la sua progenie

106 Termine non chiaro. Cf. FUCHS, *Die Inschriften* 293.

107 Terzo mese dell'anno. V. CAD S, 271.

108 Il termine tecnico *bīt ḫilāni* non è molto chiaro. VON SODEN, AHW I, 345 propone «ein syrischer Torbau».

109 Nel testo i pronomi sono al plurale, perché il palazzo è visto come un complesso comprendente molte costruzioni e quindi è sentito come un collettivo (v. p. es. l. 49). A questo proposito è interessante il confronto con le altre iscrizioni di Dur-Šarrukīn, dove si riscontra la medesima alternanza. Cf. FUCHS, *Die Inschriften* 376 s.

110 Questa cifra corrisponde circa a 16280 cubiti o a 8140 m.



(= della città)» intitolai la porta di Ea e la porta di Beletili a Sud.

(71) «Assur è colui che fa durare il regno del re che l'ha costruita e quello dei suoi discendenti» è la sua muraglia, «Ninurta che costruisce le fondamenta della muraglia perché duri fino ai giorni più lontani» il suo muro esterno.

(72) Sudditi dei quattro (confini della terra), lingue straniere, modi di parlare senza corrispondenza, abitanti delle montagne e delle pianure, quanti la luce degli dèi,<sup>111</sup> il signore di tutto, protegge, (73) per ordine di Assur, mio signore, feci entrare con la forza del mio scettro, li unificai<sup>112</sup> e ve li sistemai nella città.

(74) Assiri d'origine, esperti in tutto, mandai loro come ispettori e istruttori per insegnare (loro) come lavorare e adorare dio e re.

(75) Gli dèi che abitano il cielo e la terra e questa città assecondarono il mio ordine e mi concessero di costruire la città e di vivere a lungo in essa, per sempre.

(76) Chi modifica l'opera delle mie mani, rende irriconoscibili i miei ritratti, cancella i bassorilievi che ho scolpito, distrugge le mie rappresentazioni, (77) che Assur, Šamaš, Adad e gli dèi che abitano nella città sradichino il suo nome e il suo seme da tutto il paese e lo facciano abitare sotto il nemico, legato.

L'iscrizione reale<sup>113</sup> in caratteri cuneiformi, redatta in assiro, è incisa su un prisma di argilla a dieci facce. Il tema della città viene inserito, come culmine del racconto, a partire dalla linea 34. È per questo motivo che ho tralasciato la prima parte. Nonostante il taglio dettato dall'economia di questo studio, vale la pena di dare uno sguardo alla struttura dell'intero racconto.<sup>114</sup>

L'iscrizione presenta tre sezioni tematiche. Quella iniziale comprende l'elogio di Sargon con la lista dei suoi titoli (ll. 1–3) e delle sue azioni di liberazione in varie città (ll. 4–6). Nella seconda parte, molto più ampia, l'esaltazione del sovrano viene arricchita dalla descrizione delle sue innumerevoli gesta: a un elenco delle imprese raccontate in modo generale (ll. 7–11) fanno seguito un accenno all'enorme estensione del regno (ll. 12–16) e una descrizione dettagliata delle campagne militari vittoriose (ll. 17–34). Fino a questo punto domina lo stile nominale: il testo appare come una lunga enumerazione delle straordinarie caratteristiche e imprese del sovrano.

È solo nella terza parte che compaiono verbi finiti e il testo assume i tratti di un racconto vero e proprio. Il resoconto della fondazione di Dur-Šarrukin presenta un andamento tematico facilmente identificabile: dapprima si decanta il re, desideroso di costruirsi una città, in

111 Attributo di Šamaš.

112 Lett. «li resi una sola bocca/parola».

113 In Mesopotamia le iscrizioni reali sono un genere molto diffuso che ha subito diverse trasformazioni durante i secoli. Le iscrizioni reali assire coprono un lasso di tempo che si estende dal IX fino al VII sec. a. C. Le iscrizioni neoassire, pur presentando un formulario comune, variano notevolmente nella forma e nello stile. Sovente esse contengono, dopo l'elenco dei titoli del re, un resoconto storico delle gesta del sovrano. A questo proposito cf. RINGER, RLA VI, 71–77.

114 Per una traduzione di tutta l'iscrizione cf. FUCHS, *Die Inschriften* 289 ss., LUCKENBILL, ARAB II, 60–66. Per ulteriori indicazioni cf. BORGER, TUAT I/4, 386.

forza della sua capacità di rendere abitabili anche le zone più inospitali (ll. 34–43). Segue la descrizione della pianificazione della nuova città (ll. 44–60) e quella della sua realizzazione (ll. 61–75). L'iscrizione si conclude con la maledizione di chiunque intenda manomettere l'opera ineguagliabile del grande re (ll. 76–77). In dettaglio:

- ll. 34–43      desiderio di una nuova città
  - ll. 34–37      capacità di rendere abitabili le zone inabitabili
  - ll. 38–43      idea di una nuova città
  
- ll. 44–60      progettazione della città
  - ll. 44–46      scelta del luogo adatto
  - ll. 47–49      decisione di costruire una residenza  
per il re e per gli dèi
  - ll. 50–52      acquisto dei terreni
  - ll. 53–56      preghiere e offerte agli dèi
  - ll. 57–60      fabbricazione dei mattoni
  
- ll. 61–74      realizzazione della città
  - ll. 61–64      costruzione
  - l. 65          estensione della città
  - ll. 66–70      nomi delle porte
  - l. 71          nomi delle mura
  - ll. 72–74      abitanti
  
- ll. 75–77      favore degli dèi e maledizione

## 2.5.2 Re come ideatore della città (ll. 34–43)

Lo spezzone incentrato sulla città viene introdotto seguendo lo stile elencativo delle linee precedenti, nelle quali si esaltano le qualità e le gesta di Sargon. Fino alla l. 34 il sovrano viene decantato per il suo straordinario potere e le sue imprese militari:

(1) Sargon, posto (sul trono) da Enlil, sacerdote *nêšakkum*, prescelto da Assur, eletto di Anu e Dagan, (2) re grande, re potente, re del mondo, re dell'Assiria, re (fino) ai quattro confini della terra, favorito dai grandi dèi, (3) fedele pastore, al quale Assur e Marduk hanno attribuito regalità ineguagliabile, il cui nome hanno innalzato ad alti onori, (4) che stabilì la liberazione dai tributi per Sippar, Nippur, Babilonia, protettore dei loro deboli, che ripagò le perdite da loro subite ingiustamente, (5) che ristabilì il rapporto di protezione non più in vigore per Baltil,<sup>115</sup> che fece eliminare i lavori forzati<sup>116</sup> per Der, che portò la pace ai suoi abitanti, (6) il più capace di tutti i principi, che estese la sua protezione<sup>117</sup> su Īḫarran e (ne) stabilì per iscritto la liberazione, secondo il desiderio di Anu e

115 Altro nome della città di Assur.

116 Il termine *tupšikkum* designa sia le ceste usate per trasportare i mattoni (come ad esempio alla l. 56), che il lavoro del trasporto medesimo, cf. AHW III, 1371.

117 Lett. «allargò il suo ombrello».

Dagan. (7) Uomo forte, rivestito di uno splendore che incute paura, le cui armi sono alzate per far cadere i nemici, (8) re, per il quale dal (primo) giorno della sua signoria non ci fu (mai) un principe come (degno) oppositore, in battaglia e nella lotta non fu (mai) trovato chi (lo) vincesses (9), che ridusse a cocci tutti i paesi stranieri e incatenò i ribelli di tutta la terra, (10) che si fece strada attraverso montagne imponenti, dagli accessi difficili e innumerevoli, e ne scrutò le parti più recondite, (11) che percorse sentieri non agibili, difficili, dal percorso spaventoso, e attraversò vie d'acqua.

Segue un resoconto dettagliato delle varie campagne di Sargon con l'enumerazione dei luoghi e delle città da lui controllati. Le ll. 34 ss. introducono una tematica nuova, che può essere intesa allo stesso tempo come continuazione e opposizione a quanto detto in precedenza. I nuovi attributi del re vertono ad evidenziarne le capacità di ideatore e fondatore di Dur-Šarrukin: il re si rivela essere così non solo un sovrano potente e universale, condottiero senza nemici in grado di batterlo, ma anche come saggio, persona dotata di straordinarie capacità creative.

Le ll. 34-37 insistono sulle speciali doti di Sargon, premesse della sua attività di ideatore e fondatore della città: egli è infatti in grado di rendere abitabili anche le zone più inospitali. Scavando canali e irrigando abbondantemente anche le rocce sterili, egli riesce a farle fruttificare. Facendo coltivare questi terreni fino allora inaccessibili, Sargon si dimostra abile conquistatore non solo di popolazioni straniere e ribelli, ma perfino della natura ostile.

Alla l. 38, con il paragone con il saggio per eccellenza, Adapa, si riprende il tema delle capacità straordinarie del re in quanto ideatore della città. L'idea della nuova residenza viene presentata come attività frenetica del sovrano, che studia giorno e notte come costruire Dur-Šarrukin. Interessante anche l'elenco delle motivazioni che lo spingono a tale passo (ll. 39-42): la nuova città rappresenta il culmine dell'attività di un re che si preoccupa del benessere del suo paese. A tutti, anche allo storpio e al malato, alla gente che soffre la carestia e la fame, il re garantisce quanto è necessario per una vita in abbondanza. L'idea della città sta sin da principio in stretta relazione con Šamaš, il cui tempio sarà collocato al centro di Dur-Šarrukin. Già in quanto idea, la nuova città viene presentata come culmine dell'attività del re, come luogo di giustizia sociale e di armonia tra uomini e dèi.

Anche a livello stilistico l'iscrizione raggiunge a questo punto il culmine: per la prima volta alla l. 35 ricorre una forma verbale finita in terza persona, mentre alla l. 41 il discorso slitta alla prima persona, che viene poi mantenuta e rafforzata a partire dalla l. 43. Da qui in

poi domina uno stile narrativo, in cui è il re stesso che descrive come pensò e realizzò la sua nuova capitale.

### 2.5.3 Re come pianificatore della città (ll. 44–60)

Chiarite le premesse di questo grande progetto, Sargon ne descrive le fasi di progettazione, partendo dalla scelta del luogo adatto (ll. 44–46). Sceglie la località di Magganubba, situata a ca. 15 km a nord di Ninive, ai piedi del monte Musri. Spiegando questa scelta, Sargon non si limita ad indicare le coordinate di questo luogo, ma sottolinea di essere il primo ad averne notato le caratteristiche particolarmente favorevoli. Si preannuncia così una rottura tra il sovrano e i suoi predecessori. Fondando una nuova città, Sargon marca esplicitamente il suo distacco dalla tradizione precedente.

Le ll. 47–49 spiegano in parte il motivo di questa cesura. Sargon è infatti molto più capace dei suoi avi e in forza della sua estrema intelligenza, voluta dagli dèi, egli pianifica la nuova città. Ricorre così un tema già esposto in precedenza: il sovrano straordinario impiega tutte le sue forze per pianificare Dur-Šarrukin come sede del tempio degli dèi e, ecco una nuova informazione, come residenza del suo palazzo. La decisione di costruire è ormai presa. Si procede all'acquisto dei terreni (ll. 50–52), cosa che avviene nel rispetto dei propositi di giustizia menzionati.

Le ll. 53–56 introducono la relazione con gli dèi da un'altra ottica. Essi vengono chiamati direttamente in causa con preghiere e offerte. In particolare Sargon si rivolge a Sigga e Lugaldingirra<sup>118</sup> e Šauška di Ninive. Sargon riceve il favore degli dèi. Alla fine sono loro che gli ordinano di costruire il canale e la città. La l. 56 presenta il re come organizzatore dei lavori di costruzione non di propria iniziativa ma su comando divino.

Anche per la scelta del periodo di costruzione il favore degli dèi è decisivo. Sargon sceglie il mese di Sitaš, il terzo mese dell'anno, particolarmente propizio alla fabbricazione dei mattoni. Seguono di nuovo preghiere e offerte a Kulla e Mušda, signore delle fondamenta e dei mattoni il primo e capomastro di Enlil il secondo.

### 2.5.4 Re come costruttore della città (ll. 61–74)

Dopo aver stabilito il luogo, organizzato la manodopera e i materiali e dopo essersi garantito l'appoggio degli dèi, Sargon dà inizio ai la-

118 Un'altra designazione di Adad. Cf. TALLQVIST, *Akkadische Götterepitheta* 351.

vori di costruzione (ll. 61–64). Nel mese di Abu, il quinto mese dell'anno, periodo ideale per costruire, si posano le fondamenta e le costruzioni in mattoni. Al centro della città sorgono i santuari per Ea, Sin e Ningal, Adad, Šamaš e Ninurta. In seguito si descrive la costruzione del palazzo reale, fatto di legni preziosi. Davanti al palazzo viene eretta una costruzione denominata nel testo con una parola straniera, *bīt hilāni*, e paragonata a un palazzo del paese di Hatti, termine che si riferisce in generale alla Siria del nord.<sup>119</sup> Probabilmente si tratta di un portico concepito nello stile di quelle regioni.<sup>120</sup>

L'indicazione sull'estensione delle mura (l. 65) permette di concepire la città come un'unità organica compiuta. La città, solida perché dotata di fondamenta ancorate alla roccia, è circondata da più di otto chilometri di mura. La misura di lunghezza indicata non informa solo sull'estensione di Dur-Šarrukin, ma sottolinea, in modo enigmatico, la relazione tra fondatore e città: Sargon dice infatti che questa cifra corrisponde al suo nome. La soluzione di questo enigma non è chiara, nonostante parecchi si siano cimentati per risolverlo.<sup>121</sup> È interessante però evidenziare l'identità creata da questo indovinello; la città percepita nel suo insieme, come unità che si può misurare, riproduce, in qualche modo, il nome stesso del fondatore: città e re sono quasi la stessa cosa.<sup>122</sup>

Se l'ampiezza del perimetro esprime simbolicamente l'appartenenza della città al re, i nomi delle otto porte mettono in risalto il legame di quest'ultima con gli dèi (ll. 66–70). A Šamaš, che come già alla l. 43, viene presentato nella sua particolare vicinanza al re, e a Adad, garante dell'abbondanza, sono dedicate le porte a est; a Enlil e a Mulissu, l'uno responsabile per le fondamenta, l'altra per i raccolti, quelle a nord; a Anu, protettore del re e della sua opera, e a Ištar, che fa prosperare gli abitanti, le porte a ovest; e infine a Ea, dio delle ac-

119 Per un approfondimento cf. FUCHS, *Die Inschriften* 294, nota 87 (e le indicazioni bibliografiche lì elencate).

120 A questo proposito cf. MATTHIAE, *Arte degli Assiri* 15 e FUCHS, *Die Inschriften* 294, nota 87.

121 Cf. come esempio UNGER, *RLA* II, 250 s. Per i riferimenti bibliografici delle varie interpretazioni proposte cf. FUCHS, *Die Inschriften* 294 s., nota 88.

122 Questa relazione di identità emerge anche dal nome proprio della città. Dur-Šarrukin significa letteralmente «fortezza di Sargon». Šarrukin è il nome di Sargon in accadico. Ricorre in diverse altre iscrizioni, p. es. in un'iscrizione su una tavoletta di bronzo che contiene una versione breve del testo presentato sopra. Per la traduzione cf. FUCHS, *ibid.* 296 s. Sull'aspetto programmatico delle mura cf. PONGRATZ-LEISTEN, *Ina šulmi irub* 30.

que sotterranee, e a Beletili,<sup>123</sup> responsabile della fecondità, le porte a sud.

I nomi delle mura (l. 71) costruiscono il legame con il divino in una prospettiva di longevità e durata. Il primo muro è dedicato al dio nazionale Assur, garante della longevità del re attuale e di quelli che seguiranno, quello esterno a Ninurta, garante della longevità della muraglia e quindi della città.

Come ultima tappa della realizzazione del progetto, Sargon popola la città (ll. 72–74). Gli abitanti provengono da tutte le zone dell'impero, rappresentano la massima varietà pensabile: lingue straniere, abitanti di montagne e pianure vengono portati con la forza a Dur-Šarrukin. Con l'aiuto di assiri d'origine, esperti in ogni attività, gli abitanti eterogenei vengono resi un'unità, sia nel lavoro che nell'adorare il sovrano e gli dèi assiri. La varietà delle popolazioni rappresentate nella città rispecchia da una parte la vastità dell'impero, dall'altra la capacità del re di tenere sotto controllo assiro il mondo intero.

## 2.5.5 Favore degli dèi e maledizione (ll. 75–77)

La narrazione finisce con il tema della longevità. La l. 75 conclude in positivo l'iscrizione: gli dèi, che risiedono in cielo e sulla terra, abitano ormai anche in essa.<sup>124</sup> Grazie a loro la città, la sede del re a cui è concesso vivere a lungo, è pienamente realizzata. Le ll. 76 s. sono incentrate sulla durata della città vista questa volta come opera di Sargon. La formulazione negativa, la maledizione, garantisce la sopravvivenza del monumento anche oltre le possibilità del re. Sono gli dèi potenti che vengono chiamati in causa a difendere la città contro chiunque osi attaccarla. La città meravigliosa, l'effigie di Sargon e del suo ineguagliabile potere, il centro del suo regno deve durare per sempre.

## 2.5.6 Sfondo storico

Il cilindro di argilla inciso con il resoconto appena letto è stato ritrovato nel secolo scorso durante gli scavi di Dur-Šarrukin.

123 Originariamente Beletili, che significa «signora degli dei», era un epiteto frequente di diverse divinità femminili legate alla fecondità e alla nascita. Cf. TALLQVIST, *Akkadische Götterepitheta* 273 ss. e 59 s.

124 In altre iscrizioni si narra della visita dei grandi dèi alla nuova città per inaugurarla. Cf. p. es. l'iscrizione sul toro 97–99 (FUCHS, *Inscripfen* 307).



fig. 4

Documento di fondazione su un prisma a dieci facce

Fa parte di una serie di oggetti che erano stati sotterrati o murati nelle fondamenta del palazzo, un'usanza molto diffusa in Mesopotamia.<sup>125</sup> A Dur-Šarrukin sono stati ritrovati diversi cilindri identici a quello analizzato e altre iscrizioni su tavolette in metalli preziosi contenenti versioni brevi del medesimo resoconto. Per quest'analisi la versione più lunga del cilindro d'argilla è sembrata la più adatta, perché ricca di dettagli sulla pianificazione e realizzazione della città.<sup>126</sup>

A differenza di molti testi mesopotamici analizzati in questo studio, l'iscrizione è inseribile in un preciso contesto storico. La descrizione della città corrisponde infatti alla città realmente edificata da Sargon II come nuova capitale dell'impero assiro alla fine dell'VIII sec. a. C.<sup>127</sup> La prima tappa della costruzione, la posa delle fondamenta, avvenne nel 717;<sup>128</sup> nel 706 la città fu inaugurata con un grande banchetto al quale parteciparono vassalli provenienti da tutto l'impero.<sup>129</sup>

125 Per un'informazione generale sulla diffusione degli oggetti di fondazione in Mesopotamia nelle differenti epoche cf. p. es. RASHID, *RLA* III, 655–661.

126 Oltre che su questi oggetti sotterrati e quindi invisibili, ma destinati a serbare il racconto per millenni, il testo è riprodotto in diverse varianti in iscrizioni monumentali visibili. Per la traduzione di tutte le iscrizioni cf. FUCHS, *Die Inschriften* e LUCKENBILL, *ARAB* II.

127 Per un'introduzione alla storia della riscoperta di Dur-Šarrukin, la prima città mesopotamica scavata a fondo, cf. ALBENDA, *Palace of Sargon* 25 ss. e OEANE III, 295–298.

128 Cf. ALBENDA, *Palace of Sargon* 35 e TADMOR, *JCS* 12, 94.

129 Cf. TADMOR, *JCS* 12, 97. Questi fatti vengono riportati in varie iscrizioni, cf. p. es. FUCHS, *Die Inschriften* 358.

Gli scavi archeologici hanno riportato alla luce molti dei monumenti descritti, primo tra tutti per grandezza e magnificenza il palazzo del re, situato su una terrazza che domina il resto della città e delimitato da un muro di cinta. Il portico monumentale invece non è stato identificato con sicurezza. Il tempio maggiore era quello di Nabu, costruito su una terrazza isolata ma collegata da un ponte al palazzo, mentre gli altri templi identificati, quelli di Sin, Šamaš, Ea, Ninurta e Adad erano compresi in un'area unitaria a sud della residenza reale. Oltre a questi templi è stata rinvenuta una ziggurat non menzionata nelle iscrizioni. La lunghezza delle mura, che formano un perimetro rettangolare quasi perfettamente simmetrico, corrisponde. Le porte sono solo sette.<sup>130</sup>

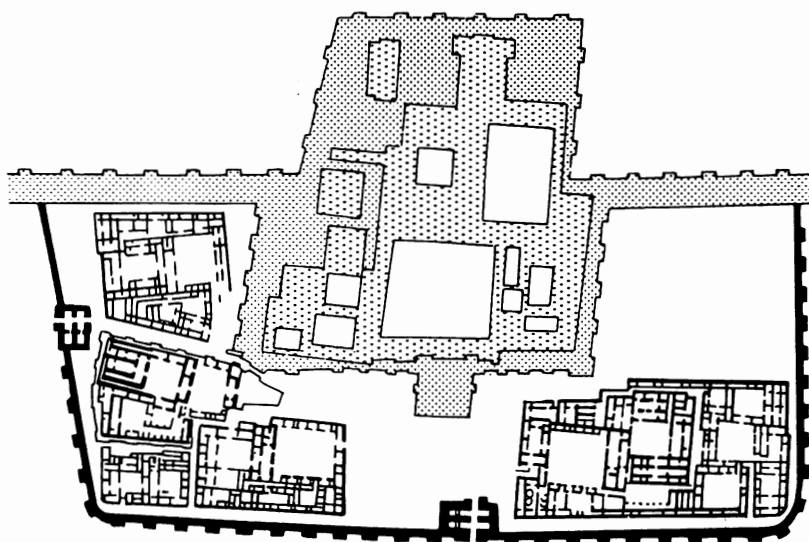


fig. 5  
Ricostruzione della pianta di Dur-Šarrukin

130 Cf. MATTHIAE, *Arte degli Assiri* 14 ss., OEANE III, 295–298.



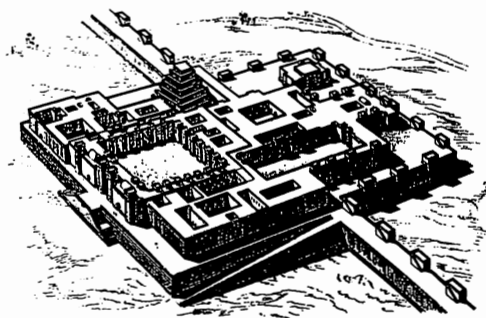


fig. 6  
Ricostruzione ottocentesca del palazzo di Sargon II

Le indagini archeologiche hanno riscoperto un progetto monumentale, sia per l'estensione che per la raffinatezza dell'esecuzione: il palazzo e ampie parti del muro sono ricoperti da sculture e statue monumentali minuziosamente lavorate.<sup>131</sup> Sargon II fece edificare Dur-Šarrukin *ex novo* come capitale dell'impero in espansione. Sui motivi che lo spinsero a fissare il centro del regno in una città nuova, evitando sedi tradizionalmente importanti come Assur o Ninive, gli storici sembrano concordare. Probabilmente usurpatore,<sup>132</sup> Sargon si scelse una sede diversa dai luoghi di influenza dei suoi predecessori. Inoltre, con la nuova capitale, fece sfoggio del suo straordinario potere.<sup>133</sup>

## 2.5.7 Re come conquistatore e fondatore

La città della descrizione e la città storica si corrispondono, rappresentano l'una lo specchio dell'altra. Il testo, celato nelle mura, de-

131 Sempre stando alle testimonianze delle iscrizioni, queste statue erano oggetto di grande meraviglia. Cf. FUCHS, *Die Inschriften* 377.

132 Sull'attendibilità della successione irregolare di Sargon al trono cf. KUHRT, *Ancient Near East* 497-499.

133 Cf. OEANE III, 295 e LIVERANI, *Antico Oriente* 797 s.: «(...) Ma nella sostanza il regno di Sargon porta avanti il processo di centralizzazione e di riordinamento nel senso già avviato da Tiglatpileser III. Elemento costitutivo di questo processo è anche la fondazione di una capitale «artificiale», costruita *ex novo* in un sito senza precedente storia insediativa. (...) È evidente l'intento di pianificazione esemplare della città, che oppone la sua pianta quadrangolare, la sua struttura ortogonale, la chiara enucleazione del centro direzionale (cittadella decentrata), alle caotiche strettoie e frammistioni delle città cresciute «storicamente» come Assur e Ninive. La nuova capitale è inoltre occasione per la messa in opera di un nuovo apparato celebrativo fatto ancora una volta di testi annalistici e di ortostati scolpiti – i due generi tipici dell'arte politica assira (...)».

scrive la città come opera del re, che ne è l'architetto e l'esecutore. Questa attività creatrice del re è presentata come compimento delle sue gesta di condottiero e conquistatore. Come accennato sopra, il contrasto tra le gesta di conquista e distruzione di terre e città straniere e l'attività di fondatore emerge chiaramente nell'iscrizione. L'opposizione tra il re architetto della città al centro dell'impero da una parte, e distruttore di innumerevoli città ribelli dall'altra, è riscontrabile in quasi tutte le iscrizioni di Dur-Šarrukin<sup>134</sup> come pure nel repertorio iconografico rinvenuto nel palazzo del re. Se Dur-Šarrukin viene presentata come l'opera sublime del re, destinata a durare per sempre, le città conquistate o distrutte dal potentissimo esercito assiro appaiono come il simbolo di caducità e di debolezza. Al centro dell'impero la città è immagine e simbolo perenne della potenza creatrice del re, nel resto del territorio, invece, le città straniere ne diventano l'immagine della potenza distruttrice.

Come illustrazione ecco alcuni disegni dei bassorilievi ritrovati nel palazzo di Sargon.<sup>135</sup>

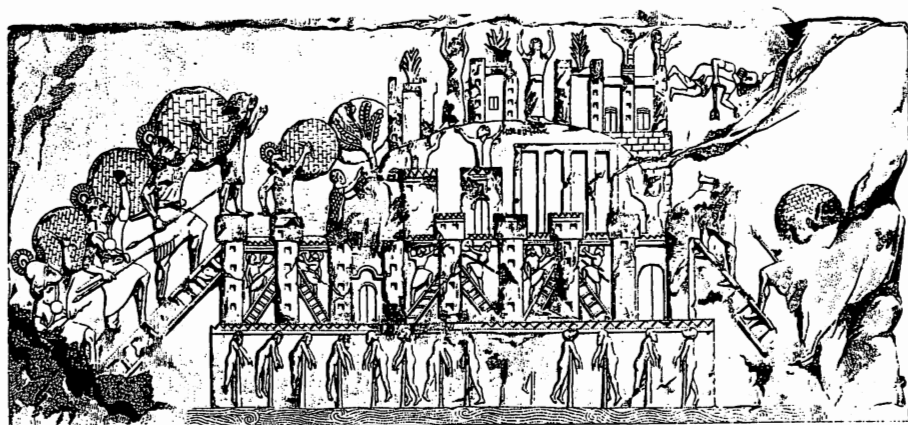


fig. 7

Dur-Šarrukin, palazzo reale, sala II, rilievi 6-7. Rappresentazione della conquista di Harhar (<sup>ur</sup>Har-ḫa-ar).<sup>136</sup>

134 Cf. la tavola sinottica dei motivi ricorrenti compilata da FUCHS, *Die Inschriften* 373 ss.

135 I rilievi sono menzionati a più riprese nelle iscrizioni stesse. Sargon le presenta come descrizione delle sue conquiste e oggetto di meraviglia. Cf. ad esempio l'iscrizione sul toro 77-79 (FUCHS, *Die Inschriften* 306). I disegni originali dei rilievi del palazzo eseguiti da E. Flandin sono pubblicati nell'opera di BOTTA, *Monument de Ninive*. Per la ricostruzione e l'analisi dell'insieme dei rilievi cf. ALBENDA, *Palace of Sargon* e MATTHIAE, *Arte degli Assiri* in part. 111 ss.

136 Città della Media. Cf. FUCHS, *Die Inschriften* 277, 437.

La città, situata sulle rive di un fiume è fortificata con mura doppie. Un palazzo a colonne domina la cittadella sovrastata da ulteriori costruzioni su una collina alta. La città è attaccata dall'esercito assiro da entrambe le parti: soldati armati di scudi e lance scavalcano il primo muro con delle scale. Fuori dalle mura i cadaveri di alcuni abitanti sono appesi a pali.<sup>137</sup>

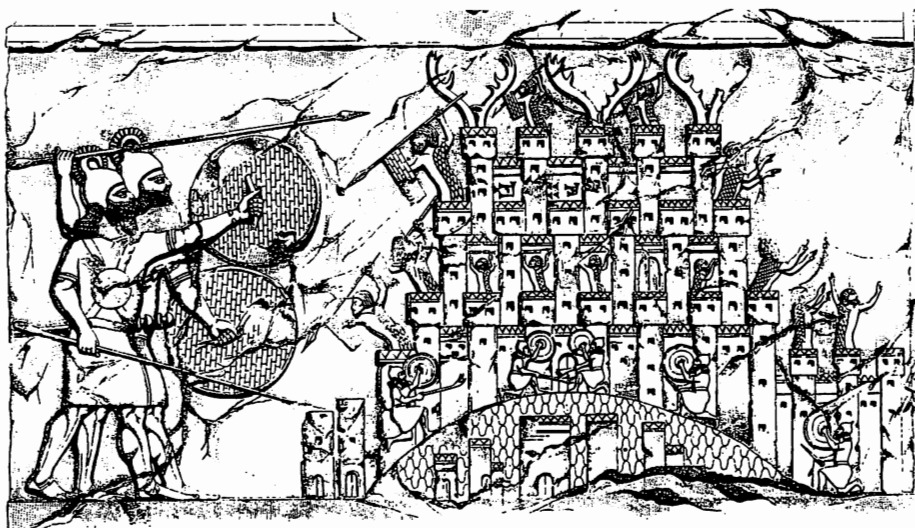


fig. 8

Dur-Šarrukin, palazzo reale, sala II, rilievo 22. Assedio di Kišesim (<sup>ur</sup>Ki-še-si-im).<sup>138</sup>

La città è costruita su una collina bassa e circondata da tre ordini di mura. Quello più esterno è costruito sulla pianura. I soldati assiri sono rappresentati in due modi: quelli in piccole dimensioni attaccano il muro, quelli in grandi dimensioni attaccano la città muniti di scudi e lance.<sup>139</sup>

137 Cf. ALBENDA, *Palace of Sargon* 89.

138 Altra città della Media. Cf. FUCHS, *Die Inschriften* 276, 443.

139 Cf. ALBENDA, *Palace of Sargon* 88.

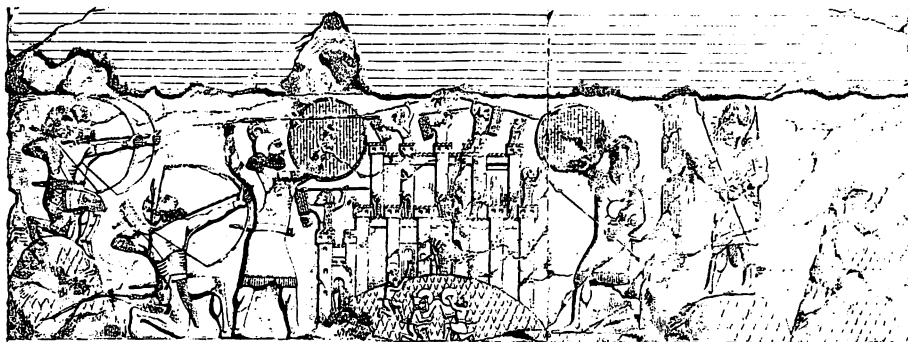


fig. 9

Dur-Šarrukin, palazzo reale, sala II, rilievi 28-29. Assedio di Ganguthu (<sup>uru</sup>Ga-an-gu†-uḫ-tu).<sup>140</sup>

La città, circondata da doppie mura, è attaccata da due parti. Anche qui i soldati rappresentati in piccole dimensioni attaccano il muro, mentre quelli di dimensioni maggiori la attaccano dalle colline circostanti.<sup>141</sup>



fig. 10

Dur-Šarrukin, palazzo reale, sala XIV, rilievi 1-2. Battaglia contro Pazaši.

140 Città della regione dello Zagros. Cf. FUCHS, *Die Inschriften* 276, 435. Le conquiste rappresentate nella sala II si svolsero nella campagna del 716 a. C. Cf. MATTHIAE, *Arte degli Assiri* 124 ss.

141 Cf. ALBENDA, *Palace of Sargon* 88 s.

La città giace sulle rive di un fiume ed è costruita su una collina impervia. I soldati assiri distruggono le mura esterne servendosi di arieti spinti su rampe. Nel corso della battaglia alcuni abitanti si buttano dalle mura, andando incontro a morte sicura.<sup>142</sup> L'iscrizione dice: «Pazaši, città fortificata del paese di Mannaja, che giace prima del passo che (porta) al paese di Zikirtu».<sup>143</sup>

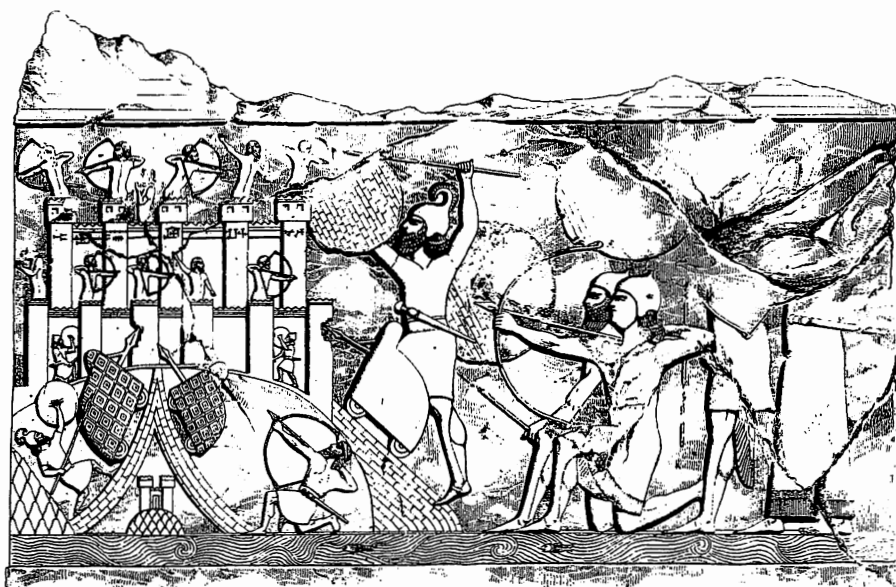


fig. 11

Dur-Šarrukīn, palazzo reale, sala XIV, rilievo 12. Conquista di Kišešlu.

La città, dotata di mura doppie, è accerchiata dai soldati di Sargon: con arieti e rampe rompono il muro esterno e con archi e lance si lan-

142 Cf. ALBENDA, *Palace of Sargon* 92.

143 1) <sup>uru</sup>Paṭ-za-ši <sup>[u]ru</sup>bīrtu(ḫal.šu) šá māt(kur) Man-na-a-a

2) šá pān(igi) n[é-re]-bi šá māt(kur) Zi-kir-ta-a

Pazaši era una città fortificata della Media. Cf. FUCHS, *Die Inschriften* 278, 454.

ciano all'attacco. Gli abitanti si difendono con archi e frecce.<sup>144</sup> L'iscrizione è redatta in prima persona. Il re dice: «Accerchiai e presi Kišešlu».<sup>145</sup>

## 2.5.8 La città fondata dal re

L'iscrizione sul cilindro di argilla di Dur-Šarrukin presenta la città come opera del re. La città è il prodotto del sovrano fondatore: con questo progetto monumentale egli evidenzia le sue straordinarie capacità e la sua superiorità sia nei confronti dei popoli conquistati che nei confronti dei suoi predecessori. La città nuova, monumento eccelso nel fulcro dell'impero, testimonia il potere straordinario del sovrano per l'eternità. L'attività del re in quanto fondatore viene presentata come continuazione e culmine di tutta una serie di campagne militari. Il re si fa architetto dopo essersi dimostrato conquistatore e distruttore di molte città. Da ultimo egli conquista la natura ostile. Irrigandola e coltivandola crea le premesse per la realizzazione della sua nuova residenza.

Il legame tra il re e la città è determinato da quello tra il re e gli dèi, rispettivamente tra gli dèi e la città. Queste relazioni vengono presentate da diverse angolature. Da una parte la città viene pensata, pianificata e costruita da Sargon medesimo, che rivolge agli dèi, primo tra tutti a Šamaš, offerte e preghiere, chiedendone il sostegno. D'altra parte sono gli dèi medesimi che ordinano al sovrano di costruire la città. Questa polivalenza si riflette anche nei motivi che spingono Sargon a questa impresa: da una parte la città sembra concepita come nuova residenza per i grandi dèi, dall'altra però è il palazzo reale che domina l'intero progetto. Ne risulta una città come duplice sede, dimora del potere dell'imperatore e di quello degli dèi; la città rispecchia il ruolo del sovrano, la cui persona è rappresentante e garante della moltitudine degli dèi.<sup>146</sup>

Confrontata con i ritrovamenti archeologici, l'iscrizione si rivela storicamente attendibile. Il racconto di fondazione di Dur-Šarrukin presenta un'immagine di città che corrisponde, in grandi linee, alla città realmente edificata.

Se gli scavi hanno rivelato un'opera monumentale e prestigiosa, la descrizione nel testo porta altri accenti. Non sono la grandiosità e

144 Cf. ALBENDA, *Palace of Sargon* 92.

145 <sup>um</sup>Ki-šeš-lu al-me akšud(kur†-ud). Anche questa è una città della Media. Cf. FUCHS, *Die Inschriften* 279, 443. Negli *Annali* la conquista di Kišešlu è inserita nella campagna del 712 a. C. Cf. MATTHIAE, *Arte degli Assiri* 130.

146 Cf. su questo punto MATTHIAE, *Arte degli Assiri* 136.

la magnificenza le caratteristiche evidenziate, bensì l'armonia intrinseca a tutto il progetto: il suo fondatore appare come il più illuminato dei sovrani, il luogo il più adatto e fertile pensabile, i mattoni vengono preparati nel periodo ideale, le fondamenta gettate in quello più propizio. La città è concepita in modo simmetrico, costruita con materiali pregiati. L'ordine e l'armonia caratterizzano la vita all'interno della città: è edificata su terreni acquistati con regolari contratti, diventa dimora di gente proveniente da tutto il mondo, unificata sotto la guida di Sargon e dei suoi specialisti. Armonica si presenta anche la relazione con gli dèi: essi sostengono l'impresa di Sargon, che dedica loro numerosi templi, le porte, le mura. Dur-Šarrukin nasce con il favore degli dèi e, grazie ad essi, è destinata ad esistere per sempre.

## 2.6 Babilonia nella *Mappa del mondo babilonese*

La tavoletta BM 92687, conservata al British Museum, contiene una mappa del mondo risalente probabilmente al VII-VIII sec. a. C. Al centro della carta è situata la città di Babilonia.

### 2.6.1 Disegno e testo<sup>147</sup>

Il cerchio centrale della mappa, che rappresenta la terra, fornisce indicazioni sulla topografia e sulle città principali. Tutt'intorno si estende il mare, disegnato a forma di anello che circonda simmetricamente la superficie centrale. All'esterno della mappa si delineano zone triangolari.

<sup>147</sup> Riprendiamo l'edizione di BM 92687 di HOROWITZ, *Mesopotamian Cosmic Geography* 20 ss. Per altre edizioni in ordine cronologico cf. PEISER, ZA 4, 361-370; THOMPSON, CT 22, Pl. 48.

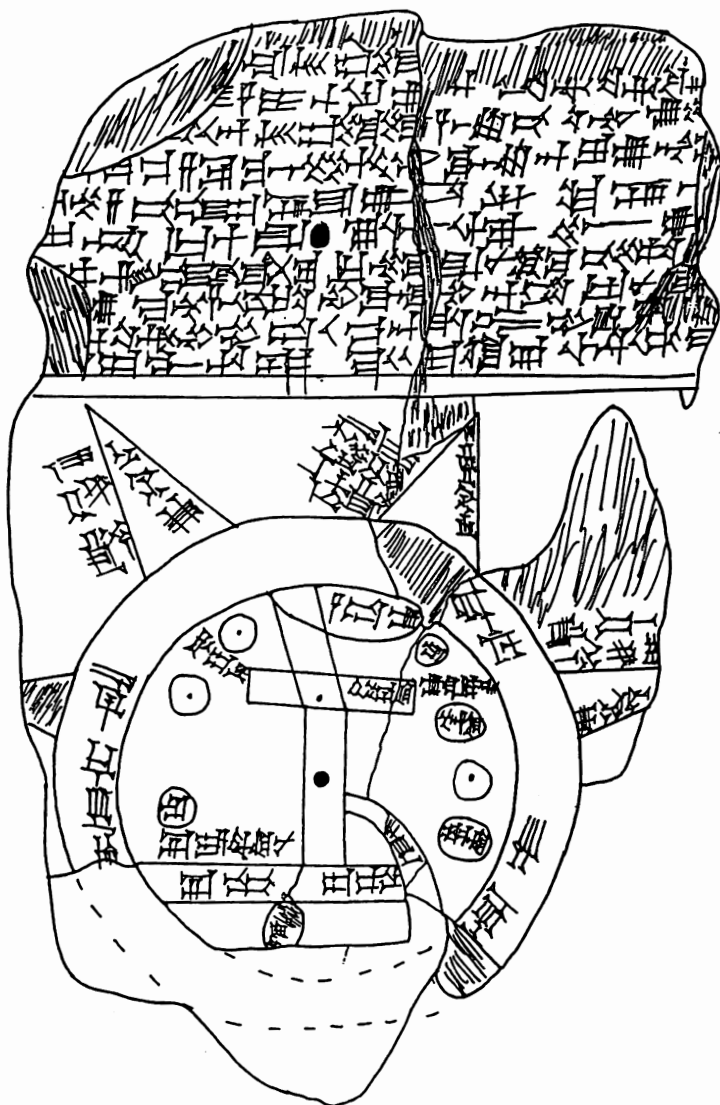


fig. 12  
Recto della tavoletta



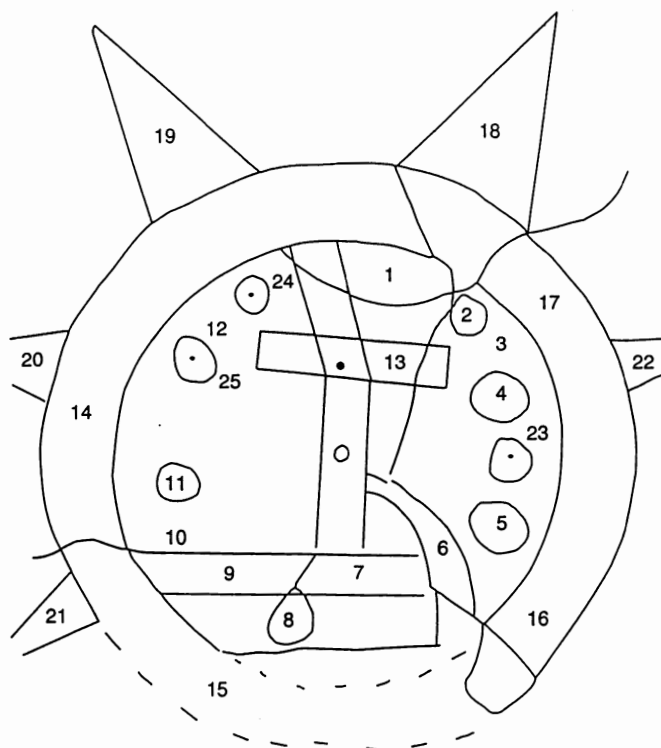


fig. 13  
Disegno della mappa.

1	montagna	18	Grande Muro <sup>148</sup>
2	città		6 leghe
3	Urartu		tra
4	Assiria		dove Šamaš
5	Der		non viene visto
6	...	19	regione
7	palude		6 leghe
8	Susa		tra
9	canale	20	[regio]ne
10	Bit Yakin		[(...)]
11	città	21	[re]gione
12	Habban		[(...)]
13	Babilonia	22	regione
14	oceano		8 leghe
15	[oceano]		tra
16	[o]ceano	23-25	(nessuna indicazione)
17	oce[ano]		

148 Questa denominazione non è chiara. A questo riguardo cf. HOROWITZ, *Mesopotamian Cosmic Geography* 22.

Questa mappa che rappresenta il mondo nella sua estensione e completezza è un documento unico. Si differenzia dalle altre carte topografiche mesopotamiche note finora visto che queste ultime riproducono entità più ristrette (una città, una regione ecc.).<sup>149</sup> Nonostante questa differenza nel contenuto, anche la *Mappa del mondo babilonese* si attiene alle convenzioni cartografiche tipiche di questo genere: gli elementi topografici sono rappresentati con forme geometriche e ordinate secondo dati criteri. Le proporzioni (grandezze delle varie città, posizioni e distanze reciproche) non sono sempre coerenti.

La carta può facilmente essere analizzata partendo dalle tre parti che la compongono: la terraferma (il cerchio interno), l'oceano che la circonda (l'anello esterno) e le zone triangolari.

### 2.6.2 La terraferma

Nella parte centrale della carta sono rappresentate varie entità geografiche. Ci sono indicazioni relative alla topografia come la montagna (1), la palude (7), il canale (9). Al centro è rappresentato l'Eufrate, senza tuttavia essere denominato esplicitamente. Questi elementi, effettivamente corrispondenti alla topografia mesopotamica, attribuiscono alla carta un orientamento nord-sud: la montagna rappresenta il rilievo montuoso a sud della Turchia dove nascono il Tigri e l'Eufrate, la palude le zone a sud. Il canale denominato *bitqum* era probabilmente un collegamento navigabile che permetteva di passare dall'Eufrate al Golfo persico evitando le zone paludose.<sup>150</sup>

Accanto a queste indicazioni di carattere generale si riscontrano indicazioni riguardanti determinati paesi come l'Assiria (4) e Urartu (3).

Le città sono indicate in modi differenti: alcune città portano solo la denominazione generica «città». È possibile che si tratti di città in rovina, il cui nome non era più noto; è però anche pensabile che il nome di queste città non fosse più leggibile sulle copie precedenti.<sup>151</sup> Altre ancora sono marcate con il loro nome: Der (5), Bit Yakin (5), Habban (12), Susa (8). Babilonia (13) è rappresentata da un grande rettangolo e situata a cavallo sull'Eufrate.<sup>152</sup> La città è denominata con

149 Per un'introduzione generale alla cartografia in Mesopotamia cf. UNGER, *Antiquity* 9, 311–322; RÖLLIG, *RLA* VI, 464–467, MEISSNER, *Klio* 19, 97–100; NORTH, *A History of Biblical Map Making*; BLEIBETREU, *Babylonische Kartographie*. V. anche HEINRICH / SEIDL, *MDOG* 98, 24–45.

150 HOROWITZ, *Mesopotamian Cosmic Geography* 28.

151 Anche 23, 24 e 25, circoli senza denominazione, potrebbero indicare delle città. Su questo punto v. *ibid.* 29.

152 *Ibid.* 28.

il nome di Tintir. Pur non essendo situata nel centro geometrico (dove si vede il segno lasciato dal compasso per tracciare il perimetro), essa occupa una posizione di spicco.

La rappresentazione della terraferma ripropone in modo relativamente coerente le fattezze geografiche della Mesopotamia: l'orientamento nord-sud e la collocazione di molti elementi attribuiscono a questo schizzo una certa attendibilità. Tra le incoerenze più palesi bisogna rilevare l'omissione del Tigri.<sup>153</sup>

### 2.6.3 L'oceano

L'anello esterno viene etichettato *marratum*. Nel primo millennio questo termine, sinonimo di *tâmtu*, indica il mare.<sup>154</sup> Confrontato con il fiume, il mare è nettamente troppo stretto: la mappa assume a questo punto una funzione differente.<sup>155</sup> Il mare viene rappresentato come regione di confine, come zona ibrida tra la terra conosciuta e le zone sconosciute d'oltremare (i triangoli), che indicano, come vedremo in seguito, delle terre mitiche.

### 2.6.4 Le zone d'oltremare

Verso l'esterno la mappa è rovinata. Delle zone d'oltremare, che dovevano essere originariamente probabilmente sette o otto,<sup>156</sup> ne sono rimaste solo cinque, anch'esse frammentarie (18–22). Sulla cartina queste regioni sono denominate *nagû*, termine usato in questo contesto nel senso di area, zona lontana.<sup>157</sup>

153 *Ibid.* 29.

154 Cf. CAD M/1, 285; HOROWITZ, *Mesopotamian Cosmic Geography* 31.

155 Sulla rappresentazione del mare come elemento cosmico cf. HUXLEY, JRAS 1997, 189–198. Secondo l'autrice le fonti cuneiformi permettono di ricostruire una visione sferica della terra che galleggia sull'oceano cosmico (per una rappresentazione dettagliata cf. *ibid.* 197).

156 Alla luce del testo parallelo sul verso i *nâgu* sono probabilmente otto. V. sotto 2.6.5. Su questo punto cf. anche NORTH, *A History of Biblical Map Making* 20.

157 Cf. CAD N/1, 121–123 e HOROWITZ, *Mesopotamian Cosmic Geography* 30–32. Nel contesto della mappa quest'ultimo non esclude il possibile significato di «isola»: «The *nagû* on the World Map may also be island, because they lie across the sea from the continent. Yet, this cannot be certain, since two side of the *nagû* extend into uncharted area. This uncharted space could represent a body of water, such as a portion of the *tâmtu* beyond the *marratu*, the Apsu, or even the *mê mûti* «waters of death» referred to in Gilg. X (...). However, it is also possible that this terra incognita is a distant land mass, or that the *nagû* extend over the far edge of the earth's surface. In the later case, a traveler crossing over the sides of the *nagû* beyond the cosmic ocean might fall directly into the Apsu or underworld» (32).

L'idea di regioni lontane dal carattere mitico è suggerita oltre che dalle caratteristiche del disegno anche dalle indicazioni annotate sulla zona a nord (18). In questa regione il sole non si vede mai. Per spiegare questa oscurità perenne vengono avanzate ipotesi differenti. Le più convincenti si orientano a paralleli con altri racconti di regioni oscure, come ad esempio il percorso sotto la montagna Mašu compiuto da Gilgameš per raggiungere il fantastico giardino di pietre preziose di Siduri, una tappa sulla via verso la dimora di Utanapištim.<sup>158</sup>

Le altre annotazioni sulle zone oltremarine sono troppo frammentarie per poter ricostruire un quadro completo. Solo il confronto con gli altri due documenti della medesima tavoletta permettono di approfondire il possibile significato dei «triangoli» oltre l'oceano. Tuttavia si nota che l'ottica dello schizzo nella parte più esterna della mappa è diversa: se al centro le indicazioni topografiche sono dominanti, alla periferia della carta emerge un criterio geometrico.

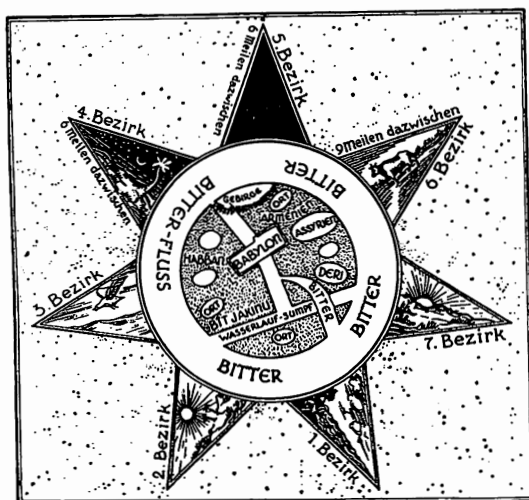


fig. 14

La ricostruzione di Unger del 1931 che porta il titolo «Der babylonische Kosmos» appare, se comparata all'originale, un po' fantasiosa. Tuttavia evidenzia bene il contrasto tra il centro orientato alla geografia mesopotamica e le punte perfettamente simmetriche. Secondo l'interpretazione di Unger i *nagû* erano solo sette.

158 *Gilgameš* IX iv–v. Su questo punto dibattuto cf. HOROWITZ, *Mesopotamian Cosmic Geography* 33 e HUXLEY, *JRAS* 1997, 191 s.

## 2.6.5 Relazione tra immagine e testi

Sulla tavoletta che stiamo considerando, oltre alla mappa del mondo, si trovano due testi tematicamente paralleli alla carta. È tuttavia difficile giudicare se si tratti di fonti copiate in un secondo tempo su un unico documento oppure se i due testi siano stati composti come spiegazioni della mappa. Nonostante queste incertezze e lo stato frammentario dei testi, essi forniscono ulteriori indizi interessanti.

Il testo sul *recto*, che consta di undici linee, è fortemente danneggiato; l'inizio e la fine sono persi. Nonostante ciò si intuisce un riferimento a luoghi e tempi primordiali. Si riconosce un accenno a città cadute in rovina che potrebbero forse corrispondere alle zone demarcate con il termine generico «città» sulla mappa. Il resto del testo contiene accenni a avvenimenti mitici, come l'allusione a divinità uccise da Tiamat richiamate poi in vita da Marduk.<sup>159</sup> Segue un catalogo di animali, fiere e creature fantastiche come la vipera, il grande serpente, l'uccello Anzu, l'uomo-scorpione, la capra di montagna, la gazzella e lo zebù, il leone, il lupo ecc. Stando all'analisi di Horowitz questi sono animali che popolano il mare o le zone oltremarine della carta. La maggior parte di questi esseri era poco comune in Mesopotamia, ma era conosciuta grazie a rappresentazioni, statue, racconti e resoconti di spedizioni in regioni lontane. Fiere e animali esotici venivano raccolti anche come bottino nelle campagne militari.

Le ultime linee conservate accennano a figure del terzo millennio: Utanapištim, unico sopravvissuto dal diluvio che viene poi situato su un'isola lontanissima, Sargon di Akkad, la figura del conquistatore del mondo per eccellenza, Nur-Dagan, il prototipo del re che intraprese un lunghissimo viaggio. Seguendo la pista di Horowitz sembra giustificato leggere questa allusione come lista di personaggi famosi in relazione alle zone più lontane.<sup>160</sup>

Non è da escludere che l'ultima linea (l. 11') si riferisca a una vista della terra dalla prospettiva di qualcuno (un eroe?, una divinità?) che vola sul dorso di un uccello:

[..a]li come un uccello, che nessuno può ca[pire.]

Se il primo testo sembra trattare di luoghi e tempi distanti, il secondo, sul *verso*, contiene un elenco di otto zone denominate *nāgu* come i triangoli oltre il mare della mappa. Anche questo secondo documento

159 Cf. ll. 3'-4' e, come testo di confronto, *Enūma eliš* VI, 151-154. Su questo punto cf. HOROWITZ, *Mesopotamian Cosmic Geography* 33 s.

160 HOROWITZ, *Mesopotamian Cosmic Geography* 36.

è molto rovinato: solo le sezioni dedicate alla terza, quinta, settima e all'ottava regione sono comprensibili, anche se solo parzialmente. Queste descrizioni frammentarie dei *nâgu* narrano di zone lontane, inaccessibili, esotiche. Ad esempio si parla di una zona che nemmeno un uccello riesce ad attraversare sano e salvo, forse un deserto o una regione montagnosa.<sup>161</sup>

Il testo si conclude con un'affermazione in relazione alla terra nella sua completezza:

[ . . . . . ]. delle quattro parti dell'intera . [ . . . . ]  
[ . . . . . ].: che nessuno può ca[pire.]<sup>162</sup>

Accostati alla mappa, entrambi i testi denotano un particolare interesse per le zone lontane,<sup>163</sup> per la periferia sconosciuta alla quale sembrano essere attribuite caratteristiche mitiche. Ammesso che si riferiscano direttamente alla carta, essi forniscono descrizioni di quanto è difficile rappresentare su una mappa, cercano di definire i contorni di quanto si estende oltre il limite della terra conosciuta.

La tavoletta considerata così nell'insieme accosta informazioni e descrizioni di carattere distinto. Il centro della mappa è la parte più facilmente paragonabile a una vera e propria carta topografica. Tuttavia la mancanza di un elemento come il fiume Tigri e la particolare posizione della città di Babilonia permettono di leggere la carta non tanto o non solo come rappresentazione delle fattezze geografiche della Mesopotamia, quanto come uno schizzo grafico dell'importanza e della centralità di questa città.<sup>164</sup> Questo aspetto viene rafforzato dal resto della carta e dai due testi: l'attenzione è concentrata sulla vastità

161 Ll. 7'-8'.

162 Ll. 28'-29'.

163 L'interpretazione di HOROWITZ, *Mesopotamian Cosmic Geography*, evidenzia molto questo aspetto: «The emphasis on distant places in the texts accompanying the map suggests that the purpose of BM 92687 was to locate and describe distant regions. The map illustrated where these distant areas were located in relation to familiar locales, such as Babylon, Assyria, and the Euphrates. The obverse related these distant places to familiar literary figures and exotic animals, and the reverse described conditions in the far-away regions. The ancient author's interest in distant places reflects a general interest in distant areas during the first half of the first millennium, when the Assyrian and Babylonian empires reached their greatest extents» (40).

164 Già UNGER, *Babylon* 20 interpretava la carta in quest'ottica: «Für die Weltstellung Babylons ist nichts bezeichnender als die babylonische Weltkarte, die die Erde kreisrund mit dem Zirkel gezeichnet und in ihrem Mittelpunkt, gleichsam als Nabel der Welt, die Stadt Babylon selbst angesetzt hat».

dell'universo, del cosmo difficile da sondare e conoscere in tutta la sua vastità.<sup>165</sup>

Alla rappresentazione topografica e al concetto cosmologico corrispondono le due orientazioni differenti: al centro gli elementi sono rappresentati secondo un orientamento nord-sud, all'esterno la rappresentazione è molto più astratta, costituita da elementi geometri ripetuti in modo simmetrico e disposti circolarmente. In questo modo il documento evidenzia due aspetti in particolare: al centro, dettagliato, viene opposta la periferia, più difficile da definire: Babilonia appare quindi non solo come centro della regione conosciuta, ma del cosmo intero, del mondo vasto che comprende anche le frange insondabili.

La posizione centrale della città di Babilonia ricorre in varie fonti letterarie. Questa posizione viene presentata sia nella componente orizzontale – Babilonia come centro della regione, del mondo – che in quella verticale – Babilonia è il punto di contatto tra la terra e il cielo.<sup>166</sup>

#### 2.6.6 Accenni alla centralità di Babilonia in *TINTIR = Babilonia*

Il testo denominato *TINTIR = Babilonia* attesta in modo molto illustrativo questa posizione.<sup>167</sup> Descrive infatti Babilonia da un'ottica cosmologica e teologica: in sostanza si tratta di una lista di nomi, spiegazioni e epiteti della città che presentano e glorificano Babilonia da un punto di vista religioso e cosmologico.<sup>168</sup> Il testo consta di cinque tavole di lunghezza e stato di conservazione differenti. La prima tavola

165 Cf. HUXLEY, JRAS 1997,190: «The map includes real aspects of Mesopotamian life, river, mountains, marsh, cities, but it is not the kind of map that would be used to guide a traveller. Rather, it is a cosmological diagramm, a statement about the world, about the mythic regions that impinge on the world, and about human perceptions of the centrality of Babylon and the Land of the Two Rivers within the world». V. anche NORTH, *A History of Biblical Map Making* 18.

166 Su questo punto cf. WESTENHOLZ, *The Theological Foundation of the City*; MAUL, *Die altorientalische Hauptstadt*; GEORGE, «Bond of the Lands».

167 Questo testo viene spesso citato anche come *Topografia di Babilonia* oppure *Descrizione di Babilonia*. Le citazioni che seguono sono tratte dall'edizione di GEORGE, *Babylonian Topographical Texts*.

168 I testi di questo genere esaltano l'importanza di una città non con i mezzi tipici degli inni, bensì raccogliendo gli epiteti tradizionali in una lista accurata e completa. Cf. GEORGE, *Babylonian Topographical Texts* 4: «These texts seek to glorify the religious and cosmological importance of a city not by hymnal address (...), but by the compendious collection of traditional city epithets, and the exhaustive listing of every kind of sacred structure, from the great temples down to the merest shrine. It is by these means that the texts of this genre presented demonstrative and conclusive evidence of a city's religious and cosmological pre-eminence».

elenca nomi e epiteti sacri della città; la seconda piccole sedi divine, con i relativi nomi, la divinità alla quale ciascuna sede appartiene, la localizzazione e altre informazioni sui culti praticati; la terza non è ricostruibile; la quarta contiene una lista dei templi principali con i rispettivi nomi cerimoniali ordinati secondo i quartieri; l'ultima annotazioni di carattere topografico sulla città.

Per il nostro intento la prima tavola si rivela particolarmente interessante.<sup>169</sup> Questo elenco di 51 linee, strutturato in tre colonne, associa un nome proprio o un epiteto sumerico, il nome «Babilonia» e una spiegazione del nome in accadico.<sup>170</sup> Ecco come esempio le prime linee:

1	Tintir	Babilonia	a cui sono regalati fama e giubilio
2	Tintir	Babilonia	la sede della pienezza
3	Tintir	Babilonia	la sede della vita

I molti epiteti della lunga lista presentano Babilonia in un'interpretazione teologica. La città appare come città particolare, sede della regalità e del potere politico, luogo di assoluto benessere, di giustizia, centro religioso caratterizzato dalle molteplici feste, creazione divina, sede di Marduk: il testo esalta Babilonia come la «capitale cosmica».<sup>171</sup>

Molti tra i nomi elencati tematizzano la posizione di assoluta centralità della città sia rispetto agli altri paesi, sia sull'asse verticale. La città garantisce pace, giustizia e benessere a tutti i paesi:

38	...igi-kurra	Babilonia	[(fatta) per la meraviglia (?)] delle montagne e del [paese (?)]
40	Muš(?) - lipišbe-gunundea	Babilonia	nei confronti di cui il vociferare di gioia dei paesi è costante
43	Mulu-gub-ši-mada	Babilonia	che garantisce la vita del paese
51	Dim-kurkurra	Babilonia	il legame dei paesi

Centro del paese, Babilonia è sede di riti e festività, garante della relazione con il divino:

169 Cf. GEORGE, «*Bond of the Lands*».

170 La lista della prima tavola non sembra presentare un chiaro criterio secondo il quale gli epiteti tradizionali sarebbero stati ordinati. A questo proposito: GEORGE, *Babylonian Topographical Texts* 8.

171 Il termine è ripreso da GEORGE, «*Bond of the Lands*», in part. 128. Cf anche *Babylonian Topographical Texts* 8.



9	Uru-silla	Babilonia	la città del giubileo
11	Uru-billudabi-suḥsuḥ	Babilonia	la città i cui riti sono scelti
22	Ka-dingirra	Babilonia	l'entrata dell'assemblea degli dèi <sup>172</sup>
47	Uru-ugbi-ezen-zalzal	Babilonia	la città la cui gente celebra festività in continuazione
49	Uru-kuga	Babilonia	la città sacra

Alla centralità politica e religiosa si aggiunge la funzione di legame tra cielo e terra, evidenziata ad esempio nelle linee seguenti:

6	Sa-anna	Babilonia	il legame del cielo
23	Eškiri-tabba-anki	Babilonia	che afferra la corda del cielo e degli inferi <sup>173</sup>
35	Uzsag-ankia	Babilonia	il legame di cielo [e inferi] <sup>174</sup>

A questa caratteristica di punto di contatto, di garante della coesione dell'universo si aggiunge la stretta relazione tra la città e il suo dio. A tratti il parallelo tra città e dio si trasforma in identificazione. Babilonia assume così i medesimi attributi di Marduk, come emerge ad esempio nelle seguenti linee:<sup>175</sup>

4	Šuanna	Babilonia	la forza del cielo
5	Si-anna	Babilonia	la luce del cielo
30	Mud-dingir-sagga	Babilonia	creatore di dio e uomo

Una tale interpretazione di Babilonia vista come capitale cosmica dell'universo e sede di Marduk, ormai dio supremo, è pensabile, per una serie di motivazioni che considereremo più avanti, all'interno di un concetto teologico che si sviluppa a partire dal XII sec.<sup>176</sup>

172 Questo epiteto di Babilonia presenta un'interessante storia letteraria e teologica. In testi accadici più tardi l'epiteto *ka-dingirra* viene interpretato come espressione dello statuto particolare della città, sede dell'assemblea divina, meta annua degli dèi provenienti dall'intero cosmo per proclamare la sovranità di Marduk. Cf. GEORGE, *Babylonian Topographical Texts* 253–256.

173 L'immagine si riferisce a una corda, un vincolo, un legame (*serretum*) che tiene unito il cosmo. Cf. GEORGE, *Babylonian Topographical Texts* 257: «The 'bond of heaven and underworld' is well known as the cosmic cable linking the various parts of the universe, and the means by which they were controlled».

174 L'immagine è la medesima, espressa tuttavia con un altro termine, *markasu* (che ricorre identico alla linea 6), letteralmente «nastro, corda». Il sostantivo è molto concreto, serve anche a designare le corde impiegate dai marinai per fissare le barche al molo. GEORGE, *Babylonian Topographical Texts* 262.

175 Sull'identificazione tra città e Marduk cf. GEORGE, «*Bond of the Lands*» 127 s.: «The god is inseparable from all that belongs to him. Thus Babylon takes on the attributes of Marduk: creator, controller of the universe, lord of wisdom and skilled practitioner of exorcism».

176 GEORGE, *Babylonian Topographical Texts* 6: «As regards the date of the official exaltation of Marduk and Babylon at the expense of Enlil and Nippur – a date

2.6.7 Accenni alla centralità di Babilonia in *Enūma eliš*

Al medesimo periodo<sup>177</sup> risale *Enūma eliš*, un altro testo che tematizza la centralità cosmica di Babilonia. Quest'opera, che comprende più di un migliaio di linee distribuite in sette tavole, racconta e giustifica teologicamente l'ascesa di Marduk, che da divinità secondaria all'interno del panteon babilonese, ne diventa la divinità principale, sorpassando i massimi dèi, Anu, Enlil e Ea.

In questa funzione Marduk viene presentato come creatore del cosmo. Dopo aver separato le zone principali dell'universo, sistemato i vari cieli con gli astri ecc., egli stabilisce la sua dimora al centro dell'universo:

Al di sopra dell'Apsu, dimora che voi occupate;  
come copia dell'Ešarra<sup>178</sup> che io stesso ho costruito per voi,  
ma più in basso: in un luogo di cui ho consolidato la base,  
voglio costruirmi un tempio che sarà la mia dimora preferita,  
in mezzo al quale impianterò il mio santuario  
e assegnerò i miei appartamenti, per stabilirvi il mio regno.  
Quando voi lascerete l'Apsu, per salire all'ass[embla]ea,  
quella sarà la vostra sosta, per ricevervi tutti insieme;  
quando lascerete il cielo, per scendere all'[assemblea],  
quella sarà la vostra sosta, per ricevervi tutti insieme!  
[Gli] darò il nome di «Babilonia»: «Il tempio dei grandi dèi»,  
ed è là che terremo le nostre feste(?), n[oi al]tri!<sup>179</sup>

In questo passo, Marduk esprime l'intenzione di costruire Babilonia come sua dimora in un punto centrale tra l'Apsu e il cielo. Questa collocazione favorevole permette agli dèi di entrambe le regioni cosmiche di radunarsi. Quest'idea viene ribadita anche in relazione al nome, al quale il testo attribuisce il significato di tempio degli dèi. Il

before which *Tintir*, as it appears in its present form, could not have been compiled – the evidence strongly favours the twelfth century, perhaps more precisely the reign of Nebuchadnezzar I in that century's last quarter».

177 GEORGE, *Babylonian Topographical Texts* 6: «The enthusiastic upsurge in literary activity that accompanied the official elevation of Marduk and Babylon in the state religion is a very plausible background for the composition of the Creation Epic which, after all, is a mythological aetiology of just that elevation. The same background would equally well suit the composition or compilation of a text such as *Tintir*, which, as we have seen, was designed to extol the religious and cosmological importance of Babylon. It could be argued that the Creation Epic and *Tintir* were written not only at much the same time, but also for much the same motives». Cf anche LAMBERT, TUAT III/4, 565.

178 Secondo la cosmologia di *Enūma eliš* il cielo è costituito da tre parti. La parte mediana porta il nome proprio di Ešarra.

179 *Enūma eliš* V, 119–130. La traduzione è ripresa dall'edizione italiana di BOTTÉ-RO / KRAMER, *Uomini e dèi della Mesopotamia* 677. Per una traduzione più recente cf. LAMBERT, TUAT III/4, 590 s.

verso conclusivo fa della città, ancora prima di essere creata, un luogo di festività.

Nel seguito del racconto Marduk decide di creare l'umanità affinché gli dèi possano essere sgravati dal lavoro e affida questo compito a Ea. In seguito Marduk suddivide gli dèi Anunnaki: trecento vanno in cielo e trecento sulla terra. Compiuti questi lavori di sistemazione all'interno del mondo divino, gli Anunnaki, liberati dal giogo della fatica passato all'umanità, ringraziano Marduk riproponendo la costruzione di Babilonia.

Dopo che Ea-il-Saggio ebbe creato l'umanità  
e che le ebbe imposto il lavoro degli dèi  
– ora, c'era un'opera che va al di là della comprensione;  
e se Nudimmud l'ha creata, è grazie alla genialità di Marduk! –  
Marduk, il re divise gli dèi  
– gli Anunnaki al completo – in-alto e in-basso:  
li assegnò ad Anu, perché obbedissero ai suoi ordini,  
e ne installò, come guardie, trecento nel cielo,  
e altrettanti per regolare il funzionamento della terra.  
Tra cielo e terra, ne insediò quindi seicento in tutto.  
Quando ebbe loro distribuito la totalità dei poteri delegati,  
e ne ebbe suddiviso gli attributi agli Anunnaki celesti e terrestri,  
questi stessi Anunnaki avendo aperto la bocca  
si rivolsero personalmente a Marduk, loro sig[no]re:  
«Ora che, nostro signore, hai deciso la nostra emancipazione  
quale beneficio, in cambio, ti offriremo?  
Ebbene! costruiamo il santuario di cui hai pronunciato il nome!  
I tuoi quartieri saranno la nostra sosta: vi riposeremo!  
Gettiamo le fondamenta di questo santuario, dove sarà installato il nostro divano:  
Ogni volta che vi verremo, noi vi riposeremo!»  
Marduk, quando ebbe udito ciò,  
i suoi lineamenti brillarono infinitamente, come il giorno pieno:  
«Erigete dunque Babilonia, (disse), poiché ve ne volete assumere la fatica!  
Che ne venga preparata la muratura, poi alzatene la copertura!»  
Gli Anunnaki scavarono il suolo con le loro zappe,  
E, per la durata di un anno, fabbricarono i mattoni;  
poi, a partire dal secondo anno,  
dell'Esagil, copia dell'Apsu, posero il coronamento.  
Eressero anche, alta, la torre a gradoni di questo nuovo Apsu.  
E vi apprestarono una dimora per Anu, Enlil ed Ea.<sup>180</sup>

Babilonia non solo è concepita da un dio, ma è anche realizzata da mano divina. Per la preparazione dei mattoni gli Anunnaki lavorano un anno intero; per la realizzazione del tempio, l'Esagila, impiegano lo stesso tempo: in questo modo il testo accenna alla monumentalità della costruzione.

Il testo riprende la funzione della città come punto di contatto tra cielo e terra e come dimora degli dèi. Anche Anu, Enlil e Ea prendono posto nel tempio, sotto invito di Marduk: una volta triade dominante del panteon, ora passano in secondo piano.

## 2.6.8 Sfondo storico

Rispetto a questi due ultimi testi, la mappa del mondo è più recente. La data e il luogo della composizione, sulle quali non si dispone di informazioni dirette, vengono dedotte sulla base di considerazioni filologiche e, come abbiamo visto, teologiche. La carta non può essere antecedente al nono secolo, e probabilmente è da situare all'interno del settimo o ottavo secolo a. C. Vista l'ottica interna alla mappa si suppone che sia stata composta a Babilonia.<sup>181</sup> La tavoletta a nostra disposizione è una copia più recente.<sup>182</sup>

La concettualizzazione di Babilonia come centro del mondo, punto di contatto tra cielo e terra, punto nodale dell'universo emergente dai testi presentati, si inserisce in un tentativo di giustificare e fondare teologicamente una posizione politica e religiosa che la Babilonia storica raggiunse solo in epoca relativamente recente.<sup>183</sup> Questa città inizia a emergere sotto Hamurrabi (che sale al trono nel 1792) e diventa un centro politico e militare importante; tuttavia, a livello religioso non può concorrere con Nippur, che mantiene il suo statuto tradizionale di punto di riferimento religioso della Mesopotamia. Questa situazione si mantiene per numerosi secoli fino a che l'avanzata di Babilonia sul piano politico si riflette a poco a poco anche su quello teologico: Marduk fa la sua apparizione nel panteon nazionale e viene accostato a figure dominanti come Anu e Enlil. Parallelamente viene attribuita a Babilonia un'antichità storica con un procedimento sincretistico: in epoca cassita (XVI-XII sec. a. C.) Babilonia

181 Cf. HOROWITZ, *Mesopotamian Cosmic Geography* 25. L'uso del termine *marratu* per designare il mare è significativa: la ricorrenza più antica del termine ricorre in un'iscrizione di Salmanassar III (858-824). Anche Bit Yakin e Urartu sono menzionati nelle fonti all'incirca a partire da questa data. Già MEISSNER, *Klio* 19, 99 data la carta in quest'epoca: «Diese Landkarte, die in ihrer jetzigen Form frühestens aus der Zeit Nebukadnezars stammt, ist, wie die Unterschrift lehrt, von einem älteren Original abgeschrieben. Aus welcher Zeit dieses herrührte, ist schwer zu sagen; ein paar Jahrhunderte älter als die Abschrift wird es wohl gewesen sein, andererseits lehrt aber die Erwähnung von Bit-Iakîn, dass es wahrscheinlich nicht vor dem neunten vorchristlichen Jahrhundert entstanden ist».

182 Così si legge nelle linee conclusive sul *verso* (28'-29').

183 Cf. GEORGE, «*Bond of the Lands*»; Westenholz, *The Theological Foundation of the City*; MAUL, *Die altorientalische Hauptstadt*.

viene accostata e poi identificata con città antiche come Nippur, Ereš e Uruk e poi soprattutto con Eridu. A livello di organizzazione divina Marduk diventa sovrano assoluto, prendendo il posto tradizionalmente occupato da Enlil,<sup>184</sup> e questo segna la superiorità di Babilonia su Nippur anche sul piano religioso.<sup>185</sup>

Questi in sintesi gli sviluppi principali sullo sfondo di testi come *Tintir = Babilonia*, che riflette sulla supremazia della città, e *Enūma eliš*, incentrato primariamente sull'ascesa del suo dio. È su questo filone che si innesta la riflessione teologica sulla centralità cosmica di Babilonia implicita alla mappa del mondo.

## 2.6.9 La città al centro del mondo

Con la mappa del mondo si presenta ancora una volta il tema della centralità della città. Questa posizione viene presentata sia a livello geografico che cosmologico. L'accostamento della mappa ai due testi incisi sulla medesima tavola evidenzia la rilevanza cosmologica dell'insieme della carta e, di conseguenza, del suo centro. Il veloce accenno a *TINTIR = Babilonia* e *Enūma eliš* permette di inquadrare la rappresentazione di Babilonia come fulcro dell'universo in un filone teologico circoscritto e molto tipico per lo sviluppo di tale città. Babilonia è una città dall'origine divina, la sede preferita di Marduk, luogo di incontro degli dèi, punto di contatto tra terra e cielo.

## 2.7 La città come cosmo

I testi presentati propongono immagini positive della città vista come dimensione strutturata, centro, cosmo. Tuttavia anche se esempi di rappresentazioni della città in quanto dimensione «cosmica», le fonti analizzate non perseguono la medesima strategia, ma descrivono aspetti del vivere cittadino differenti, evidenziano funzioni diverse della città, realizzano la connotazione positiva in modi peculiari.

In una lettura trasversale è interessante evidenziare alcune linee di fondo che assumono un ruolo centrale nei testi considerati.

184 Sull'ascesa di Marduk cf. SOMMERFELD, *Der Aufstieg Marduks* e il commento di LAMBERT, BSOAS 47, 1–9.

185 Cf. MAUL, *Die altorientalische Hauptstadt* in part. 109–114; GEORGE, *Babylonian Topographical Texts* 5; sull'identificazione di Babilonia con Eridu cf. più avanti 3.1.2.

### 2.7.1 La città come creazione dall'origine divina

La maggior parte dei documenti parte dal presupposto che la città è una creazione dall'origine divina. Nell'*Inno a Enlil* questo aspetto emerge in modo esplicito in relazione al tempio: è il dio stesso che si costruisce la sua abitazione, il tempio Ekur a Nippur; la differenza tra città come sede del tempio e tempio stesso non è netta; dio, tempio e città sono caratterizzati in modo molto simili. Sulla base del confronto con *Enūma eliš* e *TINTIR = Babilonia* si può assumere che anche la *Mappa del mondo babilonese* presenta la città come elemento cosmologico, appartenete all'ordine originale della creazione. Due testi si distanziano in modi differenti da questa premessa generale. Nell'*Epos di Gilgameš*, si esalta l'intervento del sovrano sulla struttura di Uruk. La città deve la sua magnificenza e il suo funzionamento al sovrano, che tuttavia è per due terzi divino e per un terzo umano: anche se questo testo non riflette direttamente il problema dell'origine della città, la sua identificazione con Gilgameš ne giustifica le caratteristiche straordinarie. Nell'iscrizione di Dur-Šarrukin la rottura è più marcata. Sargon II pianifica e costruisce una città nuova di propria iniziativa: il legame della città con gli dèi è nettamente subordinato a quello tra la città e il suo sovrano.

### 2.7.2 Identificazione tra divinità e città

Tra la città e la o le divinità intercorre una relazione di identificazione. Questa corrispondenza tra città e divinità viene espressa nella maggior parte dei casi sul piano spaziale: la città è l'abitazione o la sede dell'abitazione (del tempio) della rispettiva divinità. Nell'*Inno a Enlil* e nell'*Inno ad Arbela*, come anche negli accenni a *Enūma eliš*, Enlil, rispettivamente Ištar e Marduk, sono univocamente identificati a Nippur, Arbela e Babilonia. Nell'*Inno di Inanna* invece, una sola dea si attribuisce molte sedi, esprimendo la sua relazione con i vari templi in termini di possesso. Al contrario, nell'iscrizione di Dur-Šarrukin, molti dèi vengono legati, tramite l'intervento del re, a una sola città.

### 2.7.3 Identificazione tra re e città

Un altro aspetto centrale, sovrapposto a quello precedente, gioca sull'identificazione tra la città e il suo re. Nell'*Inno ad Enlil*, ad esempio, il re, il grande «contadino», il fedele pastore del paese, gestisce in parallelo al dio la città con il suo tempio, garantisce la vita. Nell'*Epos di Gilgameš* e nell'iscrizione di Dur-Šarrukin, due testi dove il tema del-

l'origine divina viene come detto affievolito, l'identificazione tra città e re è dominante: Uruk e Dur-Šarrukin vengono identificate direttamente con Gilgameš e Sargon II. Le due città non solo devono la loro magnificenza ai rispettivi sovrani, ma ne immortalano l'esistenza e l'opera per le epoche a venire, garantendo la memoria del re per l'eternità.

#### 2.7.4 La città al centro del cosmo

Il tema della città situata al centro del cosmo emerge come una costante nelle rappresentazioni scelte. La centralità cosmica delle città elencate nell'*Inno di Inanna* viene espressa indirettamente tramite l'identificazione tra la dea, padrona di cielo e terra, e le sue città. Nell'*Inno a Enlil* Nippur costituisce il fulcro dell'asse verticale: le sue fondamenta sono ancorate nell'Apsu, il suo frontone tocca il cielo. Un'immagine parallela ricorre nell'*Inno a Arbela*. Interessante appare la rappresentazione di Babilonia come centro del cosmo nella *Mappa del mondo babilonese*. Babilonia non è solo punto di contatto tra cielo e terra, ma anche delle zone d'oltremare, zone lontanissime oltre i confini del mondo conosciuto. Nell'iscrizione di Dur-Šarrukin la posizione di centralità cosmica è legata alla funzione del re. In quanto conquistatore e fondatore, Sargon II impone e estende con le sue campagne militari l'ordine cosmico realizzato nella sua città a tutto il mondo.

#### 2.7.5 La città al centro dei paesi

L'ultimo esempio citato in riferimento alla centralità cosmica della città permette di evidenziare un aspetto particolare di questa posizione privilegiata della città. Alla centralità sull'asse verticale, punto di incontro e di unione del cielo, dell'Apsu, della terra, corrisponde sempre una posizione di centralità sull'asse orizzontale. Così Nippur nell'*Inno a Enlil* è il legame dei paesi, garante dell'ordine sulla terra; la medesima cosa vale per Arbela nel rispettivo inno, che inoltre è meta di pellegrinaggi. La posizione di centralità sull'asse orizzontale marca in generale la stabilità della città che garantisce il funzionamento di tutti i paesi. Questa relazione tra la città e il resto del mondo può venire espressa sia come emanazione della città verso il resto della terra che come movimento opposto, dalle regioni periferiche verso il centro del paese. Nelle rappresentazioni di città la periferia viene quindi tendenzialmente descritta in termini di estensione della città: solo nell'*Epos di Gilgameš* la città viene esplicitamente opposta alla periferia

(la steppa) presentata in termini di spazio non strutturato, non appartenente alle regioni civilizzate. Anche nella *Mappa del mondo babilonese* si intuisce una separazione netta tra le zone al centro della carta e quelle d'oltremare, irraggiungibili e sconosciute.

#### 2.7.6 La città al centro dell'asse temporale

Le rappresentazioni della città come cosmo situano la dimensione urbana anche al centro dell'asse temporale. Tutte le città sono decantate nel presente; la città nel presente garantisce continuità tra un passato nel quale è stata creata, e il futuro imperituro che la caratterizza. Anche qui gli accenti nei testi analizzati variano: *l'Inno ad Arbela* descrive la città come garante di antichi riti. Il presente glorioso della città è presentato come continuazione del suo passato. Nell'*Epos di Gilgameš* invece la magnificenza del presente è vista in funzione del futuro: le mura della città fatte costruire dal sovrano garantiranno la sua memoria.

#### 2.7.7 La città come dimensione di realizzazione della vita

Le linee di fondo elencate confluiscono nella rappresentazione della città come spazio di completa realizzazione della vita. Anche qui gli elementi evidenziati variano nei singoli contesti. In una lettura trasversale (per i dettagli si rimanda alle singole analisi) si possono elencare le caratteristiche seguenti. Nella città si garantisce stabilità, equilibrio, giustizia sociale; le relazioni all'interno delle famiglie si sviluppano secondo i canoni previsti; regna l'abbondanza; gioia, piacere, feste caratterizzano la vita degli abitanti; la bellezza della città è marcata da monumenti costruiti con materiali preziosi; la città presenta dimensioni estese e equilibrate; è collocata in un posto favorevole. Tutto ciò viene garantito e mantenuto grazie a riti, culti e offerte sublimi. Lo splendore della città, spazio cosmico, rispecchia la relazione di pieno equilibrio tra dimensione urbana e dimensione divina.





### 3 Modelli

Al centro dei testi raccolti in questa seconda categoria le immagini di città non rappresentano aspetti della dimensione urbana nelle loro forme concrete; gli esempi inseriti in questo gruppo offrono piuttosto una riflessione sullo statuto della città in quanto cosmo. Queste immagini costituiscono dei modelli, presentano possibili strategie per garantire alla città il suo statuto di spazio strutturato. Tra l'immagine e l'esperienza della dimensione urbana si intravede un distacco, una tendenza a una riflessione più o meno articolata sulla qualità e sulla funzione dello spazio urbano in quanto dimensione di vita.

I due testi scelti, uno scongiuro bilingue, redatto in accadico e sumerico, e l'introduzione al trattato ippocratico *Arie, acque, luoghi* sono nettamente distinti sul piano culturale, geografico e temporale. Nell'ottica di un accostamento, entrambi possono essere letti in quanto modelli di speculazione finalizzati al miglioramento di processi vitali all'interno della città.

#### 3.1 La città in un mito della creazione bilingue

Il frammento seguente contiene un breve racconto della creazione del mondo. Questa cosmogonia faceva da introduzione a uno scongiuro purtroppo non più conservato. Il testo, scritto in accadico e in sumerico,<sup>1</sup> presenta una città primordiale, antecedente alla creazione del mondo e prototipo di ogni altro insediamento urbano.

1 Probabilmente il testo originale è quello accadico (posto al centro della copia principale conservata), mentre quello sumerico (situato sui due lati del testo accadico) è probabilmente una traduzione. La copia più completa, conservata al British Museum, contiene numerosi errori di ortografia. Cf. JENSEN, *Assyrisch-Babylonische Mythen und Epen* 38, nota 3; FALKENSTEIN, *MDOG* 85, 10, nota 57; BOTTÉRO, *Mythes et rites* 302.

3.1.1 Testo<sup>2</sup>

- 1 Scongiuro:  
 Una casa santa, una casa degli dèi in un posto santo non era stata costruita,  
 2 una canna non era spuntata, un albero non era stato creato,<sup>3</sup>  
 3 un mattone non era stato formato, una forma per mattoni non era stata creata,  
 4 una casa non era stata costruita, una città non era stata creata,  
 5 una città non era stata costruita, esseri viventi non vi erano stati sistemati,  
 6 Nippur non era stata costruita, l'Ekur non era stato creato,  
 7 Uruk non era stata costruita, l'Eanna non era stato creato,  
 8 l'Apsu<sup>4</sup> non era stato costruito, Eridu non era stata creata,  
 9 una casa santa, una casa degli dèi, una sua dimora non era stata costruita.  
 10 Tutti i territori erano mare,  
 11 la sorgente in mezzo al mare era una scanalatura-(?).<sup>5</sup>  
 12 Allora Eridu fu costruita, l'Esagila creato,  
 13 l'Esagila, che Lugaldukuga ha fondato nell'Apsu,<sup>6</sup>  
 14 Babilonia fu creata, L'Esagila completato.  
 15 Fece tutti gli Anunnaki,<sup>7</sup>  
 16 (la) proclamarono in modo eccelso città santa, dimora della loro felicità.<sup>8</sup>  
 17 Marduk legò una zattera sull'acqua,  
 18 creò la terra e (la) ammuccchiò sulla zattera.<sup>9</sup>

- 2 Questo breve frammento è noto da molto tempo. La prima edizione è di PINCHES, JRAS 23, 393–408; il testo cuneiforme è edito da KING in CT 13, 35–38. Cf. inoltre JENSEN, *Assyrisch-Babylonische Mythen und Epen* 39–42. Ulteriori frammenti sono pubblicati da ZIMMERN ZA 28, 100 s. e da LANGDON OECT VI, 27 s. e Pl. XVII. Il testo è stato tradotto innumerevoli volte: cf. p. es. HECKER, TUAT III/4, 608 s.; PETTINATO, *Sumeri* 73 s.; BOTTÉRO / KRAMER, *Uomini e dèi* 528–532.
- 3 Nella traduzione le forme derivate da *epēšum* e da *banûm* sono coerentemente tradotte con «costruire» nel primo caso (cf. CAD E, 197) e «creare (detto di una divinità)» nel secondo (cf. CAD B, 87).
- 4 Acque sotterranee cosmiche, oceano di acqua dolce situato sotto la terra, dal quale derivano fonti, fiumi, laghi. Qui il termine è riferito alla sede del dio Ea. Cf. CAD A/2, 194–197, in part. 1a), 2'. V. anche BLACK / GREEN, *Gods, Demons and Symbols* 27.
- 5 Il testo può essere letto in due modi differnti, a seconda del valore attribuito a *i-nu*: se letto come sostantivo significa «fonte, sorgente»; se letto come particella temporale ne risulta la traduzione: «quando il centro del mare era una scanalatura». L'immagine della «scanalatura» al centro del mare è comunque di difficile interpretazione, cosa che impedisce una chiara presa di posizione a favore dell'una o dell'altra versione. Bottéro segue la seconda possibilità. Cf. BOTTÉRO / KRAMER, *Uomini e dèi* 532: «(...) il mare primordiale è descritto in due versi (10 sg.) che comportano una *crux* famosa. È senza dubbio meglio considerare che, in 11, non si tratta che della forma di questa distesa marina: la si vede come un immenso solco, uno scavo in cui non vi è che acqua, un po' come il solco scavato, «all'inizio» dall'Aratro degli dèi della Teogonia di Dunnu». V. anche *Mythes et rites* 306.
- 6 Qui il termine *apsû* designa la collocazione dell'Esagila, il tempio principale di Babilonia, dedicato a Marduk. Cf. CAD A/2, 196 s.
- 7 Per il significato di *mithāriš* cf. CAD M/2, 132.
- 8 Letteralmente «dimora della gioia dei loro cuori».

- 19 Per far risiedere<sup>o</sup> gli dèi nella dimora della felicità,  
 20 creò l'umanità.  
 21 Aruru creò la semente dell'umanità insieme a lui.  
 22 Egli creò gli animali di Sumuqan,<sup>11</sup> gli esseri viventi nella steppa,  
 23 creò il Tigri e l'Eufrate e li sistemò al (loro) posto,  
 24 proclamò i loro nomi in modo appropriato,  
 25 creò la canna secca, il canneto, la palude, la canna e la boscaglia,  
 26 il verde della steppa,  
 27 i territori, le paludi, i canneti,  
 28 la mucca, il suo vitello, il toro, la pecora, il suo agnello, gli animali del recinto,  
 29 i giardini e i boschi,  
 30 il montone, lo stambecco<sup>12</sup> stanno lì dentro (?).<sup>13</sup>  
 31 Il signore Marduk riempì un terrapieno al bordo del mare,  
 32 [ . . . ] canneto . . . sistemò,  
 33 [ . . . ] fece nascere,  
 34 cr[èò la canna], creò l'albero,  
 35 creò [ . . . . ] in un luogo,  
 36 [formò i mattoni], creò la forma per mattoni,  
 37 [costrui le case, creò le città,]  
 38 [costrui le città, vi sistemò gli esseri viventi,]  
 39 [fece Nippur, creò l'Ekur,]  
 40 [fece Uruk, creò l'Eanna.]

Le ultime linee sono illeggibili. Alla ripresa del testo a metà del *verso* della tavoletta si leggono le ultime linee dello scongiuro.

Il testo consiste in un breve racconto a carattere mitologico impiegato come introduzione a uno scongiuro<sup>14</sup> legato verosimilmente

9 Cf. CAD A/2, 85. Le ll. 17 s. presentano diversi punti interrogativi. Il valore delle formulazioni preposizionali *ina pān*, letteralmente «davanti a» (l. 17), e *itti*, letteralmente «con» (l. 18) è, nel contesto, problematico. PETTINATO, *Sumeri* 73 s. traduce: «Marduk costruì una parete di canne davanti alle acque. Egli creò la creta e la estrasse dalla parete di canne». Su queste difficili linee cf. FOSSEY, JA 9, 475-477.

10 *śuśubum* significa «far sedere qualcuno; installare ufficiali, re, dei ecc., assegnare una residenza». Cf. CAD A/2, 404 ss.

11 Il testo parallelo sumeroico permette di riconoscere il doppio uso di *šerum* in questa linea: nella prima ricorrenza designa la divinità protettrice degli animali della steppa, nella seconda il territorio incolto da questi abitato. Cf. CAD §, 147, e BLACK / GREEN, *Gods, Demons and Symbols* 172.

12 Il termine *sappārum* non è zoologicamente ben definito, designa un tipo di bovide. Cf. CAD S, 166.

13 La traduzione proposta riprende la congettura di VON SODEN, StOr 46, 330 s., che propone la lettura *iz-za-az ina libbī-šu*.

14 Il testo è intitolato é n (*šiptu*). Cf. anche le linee conclusive (nella trascrizione di PINCHES, JRAS 23, 401 Rev. 14 s., nell'edizione di un frammento di LANGDON, OECT VI, 28 Rev. 11). I termini italiani «scongiuro, incantesimo, esorcismo» e tedeschi «Beschwörung, Gebetsbeschwörung» non rendono in modo molto aderente un termine che, considerate le enormi differenze culturali, non può venir tradotto in maniera adeguata. Su questo aspetto cf. CAGNI, *Le religioni della mesopotamia* 173 e BOTTÉRO, RLA VII, 213 s.: «Nous n'avons point, dans notre vision des choses, de concept adéquat et, par conséquent, dans nos langues, de

alla fondazione di un tempio.<sup>15</sup> Il passaggio mitologico è conservato quasi interamente, mentre del resto dello scongiuro non è rimasto molto.

La cosmogonia presenta una struttura tematica dominata da una serie di affermazioni in negativo che descrivono la situazione prima dell'azione creatrice di Marduk (ll. 1–9), seguite poi dalla descrizione della creazione formulata in positivo (ll. 12–40). Le ll. 10 s. fanno da tramite tra i due blocchi: tematicamente si riferiscono allo stato precedente la creazione, sintatticamente (essendo formulate in positivo) sembrano già riferirsi alla continuazione.

Il resoconto della creazione descrive prima la costruzione delle città primordiali e degli dèi Anunnaki (ll. 12–16), segue la creazione della terra con tutti i suoi attributi fondamentali (ll. 17–30) e una ripresa simmetrica, ma in positivo, degli aspetti negati all'inizio (ll. 31 ss.).

### 3.1.2 Prima della creazione (ll. 1–9)

Dal punto di vista stilistico le prime nove linee formano un blocco compatto. Questa lista è delimitata sia dal susseguirsi di sole negazioni che dalla ripresa quasi letterale della l. 1 alla l. 9, ripetizione che forma così una cornice. Contenutisticamente, queste due linee evidenziano in modo particolare il punto di partenza della breve cosmogonia: lo stato prima della creazione è caratterizzato dall'assenza di una casa per gli dèi e di un posto dove collocare questa dimora santa. All'assenza della dimora e del luogo per costruirla si aggiungono l'assenza dei materiali fondamentali per la costruzione: canne, legno, mattoni, la forma per i mattoni (ll. 2 s.).

terme qui recouvre le même champ sémantique, et «prière» est générique, et trop vague. Le mieux est de s'en tenir à «prière-sacramentelle», en considérant qu'on lui attribuait, sans doute, pour décider les dieux à répondre à l'appel, une force de conviction plus grande qu'à la simple «prière» (...) D'autre part, on désignait souvent, métonymiquement et a potiori, par *én/siptu* l'entière «procédure-sacramentelle», l'exorcisme comme tel, rites oraux et manuels ensemble, ou même l'universalité de ces procédures: l'Exorcisme en lui-même». V. anche MEYER, *Untersuchungen* 22 s.

- 15 Cf. BOTTÉRO, *Mythes et rites* 302: «C'est, une fois de plus, le préambule d'une prière (malheureusement perdue) «pour la fondation d'un temple», que l'on récitait aussi, à Uruk, du temps de Séleucides, au cours d'une procession de la fête de l'Akîtu (...)». Cf. LANGDON, OECT VI, 27: «Fragment of a bilingual prayer from the rituals and incantations employed in founding or rebuilding a temple», secondo l'autore da inserire nella lista dei rituali detti *kulla*. Questa tesi è criticata da MEIER, AfO 20, 82 che attribuisce lo scongiuro a un rituale per il «lavage della bocca» della statua divina. Cf. anche HECKER, TUAT III/4, 608 s.

Il «niente» prima dell'intervento del creatore è presentato come assenza di spazi costruiti: non ci sono case, non ci sono città (l. 4). I centri urbani non esistono e non esiste nemmeno il brulichio di esseri viventi tipico delle città (l. 5).

Lo stato di assenza completa di tutto viene esplicitato con la menzione di tre città e dei corrispondenti templi: Nippur e l'Ekur, Uruk e l'Eanna, Eridu e l'Apsu non esistono ancora (ll. 6–8). Questa triade designa gli spazi sacri maggiori del paese, le dimore principali degli dèi che, secondo molte tradizioni mesopotamiche, formano la forza creatrice per eccellenza: Enlil, Anu e Ea. I tre templi sono presentati nell'ordine inverso rispetto alla loro antichità.<sup>16</sup>

L'insistenza sull'assenza di qualsiasi tipo di costruzione o sede in generale e delle dimore sacre più eminenti in particolare, tradisce fin dall'inizio il punto di vista implicito al racconto cosmologico: si parte dal «futuro» centro, dal tempio, dalla città.<sup>17</sup>

### 3.1.3 Creazione di città e templi primordiali (ll. 10–16)

Le ll. 10 s. riassumono lo stato generale prima dell'intervento creatore della divinità. All'assenza di spazi costruiti e in generale di un posto da costruire viene opposta la presenza di una massa di acqua salata, il mare, *tâmtum*. L'immagine del mare primordiale prima della creazione è attestata in diverse tradizioni mesopotamiche. Un'immagine molto vicina a quella delle ll. 10 s. si ritrova all'inizio di *Enūma eliš*:

Quando lassù il cielo non aveva ancora nome,  
e quaggiù la terra ferma non era ancora chiamata con un nome,  
soli, Apsu-il-primo, loro progenitore,  
e madre (?) – Tiamat, genitrice per tutti loro,  
mescolavano insieme le loro acque.<sup>18</sup>

Questo parallelo potrebbe forse fornire una spiegazione per la difficile l. 11. In *Enūma eliš* Tiamat,<sup>19</sup> la personificazione delle acque salate del mare, e Apsu, la personificazione delle acque dolci, sono mescolati: questo è lo stato «caotico» anteriore alla creazione dei primi dèi.

16 Cf. BOTTÉRO, *Mythes et rites* 305 e BOTTÉRO / KRAMER, *Uomini e dèi* 531.

17 BOTTÉRO, *Mythes et rites* 304 s. definisce il racconto come segue: «La première évidence qui saute aux yeux à la lecture de ce récit étrange et quelque peu ténébreux par endroits, c'est que (...) il se place dans la même perspective «temple-centrique»».

18 I,1–5. Traduzione da BOTTÉRO / KRAMER, *Uomini e dèi* 642.

19 *tiāmtu* è una forma più antica – parallela a *tāmtu* – e viene usata spesso personalizzata. Cf. AHW III, 1353 s.

Anche nel breve racconto cosmogonico di cui ci stiamo occupando potrebbe essere espressa quest'idea.<sup>20</sup>

Partendo da questo stato caotico primordiale,<sup>21</sup> prende avvio la formazione del mondo. Per esprimere l'intervento creativo vengono usati principalmente i verbi *banûm* e *epēšum*, letteralmente «costruire» e «fare». Entrambe le radici hanno un significato molto generale e vengono impiegate per esprimere svariati modi di fabbricazione.<sup>22</sup> I due verbi, utilizzati nella composizione praticamente come sinonimi e molto frequentemente,<sup>23</sup> presentano l'intervento creatore come un fabbricare, un costruire, un dar forma a costruzioni e spazi in senso molto concreto, quasi architettonico.

Visto l'inizio con l'elenco di negazioni, a questo punto ci si aspetterebbe una lista simmetrica, ma affermativa. Il testo invece si sviluppa in una direzione diversa. La creazione inizia con la costruzione di una città, Babilonia e del suo tempio Esagila. L'accento nel testo subisce evidentemente una trasformazione: allo stato primordiale caotico, caratterizzato soprattutto dall'assenza di Nippur, Uruk e Eridu, i tre centri tradizionalmente più importanti, viene contrapposta la creazione di Babilonia. È Babilonia che gli Anunnaki proclamano «città santa», «dimora della felicità».

Questa tendenza viene rafforzata nella continuazione del racconto (l. 17), dove il creatore del mondo, fino a questo punto mai nominato espressamente, ma celato dietro a forme verbali impersonali,<sup>24</sup> si rivelerà essere Marduk, il dio principale di Babilonia e non, come ci si aspetterebbe dai luoghi menzionati alle ll. 6–8, Enlil, Anu ed Ea. Anche in altri testi si riscontra questa concentrazione: Marduk assume da solo il ruolo sovente attribuito alla triade creatrice Enlil, Anu e Ea.

20 Sul problema della l. 11 cf. sopra nota 5. BOTTÉRO, *Mythes et rites* 306, è scettico nei confronti di quest'interpretazione: «Cette interprétation, toutefois, *salva reverentia*, paraît tendancieuse: elle ajoute au texte deux notions qui n'y figurent pas, en tout cas pas obligatoirement: celle d'eau douce, et celle de *jaillissement* – même si on ne peut pas les séparer de l'idée de *source*». L'autore, pur negando un parallelo così stretto tra i due passi, sottolinea la parentela nella concezione dello stato primordiale.

21 Cf. BOTTÉRO, *Mythes et rites* 306: il punto di partenza della creazione «est défini d'abord (10–11), non plus négativement, par l'absence des Temples, mais positivement, par ce que nous pourrions appeler, au choix, le Chaos originel ou la Matière première – il n'était pas possible, la chose va de soi, de faire appel à un concept abstrait et «philosophique» comme le Néant absolu, que les Mésopotamiens antiques n'ont, du reste, directement ou non, jamais envisagé».

22 Entrambi i verbi sono attestati nel contesto di cosmogonie per esprimere l'intervento creatore degli dèi. Cf. CAD B, 87 per *banûm* CAD 4, 197 per *epēšum*.

23 *banûm* ricorre 18 volte, *epēšum* 10.

24 Nel testo accadico ricorrono principalmente stativi. Il soggetto della forma attiva alla l. 15 non è specificato fino alla l. 17, dove per la prima volta si esplicita il soggetto, Marduk.

Un confronto con un altro testo inserito in un rituale per la (ri)costruzione di un tempio illustra molto bene questa sostituzione del soggetto creatore:

Quando Anu, Enlil e Ea ebbero una (prima) idea del cielo e della terra, trovarono un mezzo adatto per provvedere al sostentamento degli dèi: si prepararono, nel paese, una dimora gradevole, e gli dèi si installarono (?) in questa dimora: il loro tempio principale. Poi affidarono (?) al Re l'incarico (?) di assicurare loro entrate regolari e di prima scelta, e per il banchetto degli dèi, stabilirono l'obbligazione alimentare! gli dèi amarono questa Dimora! Così istituirono la loro autorità su quello che è diventato il paese principale degli uomini.<sup>25</sup>

La contraddizione tra le affermazioni alle ll. 1–9 in cui si accenna – indirettamente, tramite le loro sedi – a Enlil, Anu e Ea, e ll. 10–16 – nelle quali è Marduk il solo creatore – viene attutita con la trasposizione di alcune caratteristiche di Eridu a Babilonia e a Marduk: Babilonia viene chiamata espressamente Eridu<sup>26</sup> (l. 12), il suo creatore viene denominato con l'epiteto tipico di Ea, Lugaldukuga,<sup>27</sup> l'Esagila viene associato all'Apsu, termine fortemente legato al tempio di Ea a Eridu.<sup>28</sup>

La città di Eridu-Babilonia<sup>29</sup> con il tempio Esagila è creata prima ancora degli dèi Anunnaki.<sup>30</sup> Questa dimora divina non è situata sulla

25 Ll. 71–78. Il testo riguarda un momento particolare della costruzione del tempio: i preparativi del primo mattone. Ritrovato nella biblioteca di Assurbanipal, questo testo risale a un periodo imprecisato, probabilmente posteriore alla seconda metà del secondo millennio a. C. La traduzione italiana è ripresa da BOTTÉRO / KRAMER, *Uomini e dèi* 522 ss. Cf. anche BOTTÉRO, *Mythes et rites* 299 ss. Per l'edizione dell'intero scongiuro cf. BORGER, *BiOr* 30, 176–183.

26 Cf. PETTINATO, *Sumeri* 72 e UNGER, *RLA* I, 333: «Eine ziemlich seltene Schreibung von Babylon ist NUN<sup>ki</sup> mit dem Ideogramm für Eridu (...). In dieser nach Eridu gewählten Benennung werden sich die Beziehungen von Marduk zu Ea ausdrücken».

27 *l u g a l - d u <sub>6</sub> - k ù - g a*, letteralmente «signore della sacra dimora», è attestato come attributo di Ea, Enlil e Marduk. In quest'ultimo caso ricorre nella lista dei 50 nomi di Marduk in *Enūma eliš* VII, 100. Cf. TALLQVIST, *Akkadische Götter-epitheta* 351.

28 Cf. sopra note 4 e 6.

29 Secondo BOTTÉRO, le ll. 12 ss. parlano della fondazione di due città, Eridu e Babilonia. Per sostenere questa sua tesi, egli corregge il testo traducendolo come segue: «È allora che l'Eridu venne fatto, poi l'Esagil costruito: L'Eridu (!) che *l u g a l - d u <sub>6</sub> - k ù - g a* elevò nel cuore dell'Apsu. Dopo di che, Babilonia venne costruita e l'Esagil ultimato!» (ll. 12–14). Cf. *Mythes et rites* 308 e *Uomini e dèi* 529 s.

30 Cf. PETTINATO, *Sumeri* 72 ss.: «L'antichità di Eridu, la prima città sede della regalità, è fortemente radicata nella tradizione mesopotamica. Anche popoli non sumerici, ma che della cultura sumerica sono gli eredi, quale è il caso dei Babilonesi, si rifanno ad essa per giustificare e documentare «storicamente», con un



terra – che non è ancora stata fatta – ma in una dimensione esterna alle categorie spazio-temporali immanenti.<sup>31</sup> In questo testo Babilonia è il prototipo antico di ogni città, è il primo passo nel processo della nascita del mondo, un'istituzione divina e sede degli dèi antecedente a tutto il resto.<sup>32</sup>

Un secondo sguardo al testo rituale citato sopra evidenzia questo aspetto primordiale o prototipico di Babilonia e del suo tempio:

Quando Anu, Enlil e Ea ebbero una (prima) idea del cielo e della terra,  
Trovavano un mezzo adatto per provvedere al sostentamento degli dèi:  
Si prepararono, nel paese, una dimora gradevole,  
E gli dèi si installarono (?) in questa dimora: il loro tempio principale.

La triade creatrice viene dapprima presentata nella funzione di pianificatore: gli dèi pianificano letteralmente il cosmo.<sup>33</sup> Come primo passo, prima di iniziare i lavori di «costruzione» dell'universo, i tre dèi si organizzano una dimora nella quale situano il loro tempio. Questa sede è il centro del mondo, lo scopo della creazione, il prototipo di tutto il resto, il centro dell'universo.<sup>34</sup>

processo veramente intelligente, la presunta antichità della loro capitale Babilonia». In diretta relazione con il testo di cui ci stiamo occupando l'autore annota (*Babilonia* 149): «Il sapiente babilonese che ha concepito questo stupendo documento, (...) fa un lavoro sottile di adattamento della nuova realtà alla situazione mitologica precedente: anche qui infatti è sempre Eridu la prima città fondata, ma con sottile acribia si attua una trasposizione: non è più Eridu, l'Eridu antico per intenderci, a tenere in effetti il primato, ma Babilonia e il suo tempio principale Esagila, divenuto, nel documento, l'elemento chiave di comprensione. Eridu è chiaramente un appellativo di Babilonia, è a Babilonia che gli dèi creati decidono di risiedere, ed è Marduk sotto il nome di Lugaldukuga che crea la città e costruisce il tempio a lui dedicato, l'Esagila. Con questa fine trasposizione i babilonesi riescono a fare della loro città il primo insediamento urbano dell'umanità, così come si poteva dedurre dal racconto biblico e come in seguito sarà tramandato dalla letteratura posteriore».

31 È interessante notare come il testo collochi l'inizio della creazione in un momento puntuale, espresso in accadico con la formulazione *ina ūmišū*, letteralmente «in quel giorno». Cf. AHW III, 1419, 7. L'espressione permette di segnalare la puntualità dell'azione, collocandola tuttavia in un tempo antecedente ma imprecisato, vago.

32 Cf. anche ATAT 131, nota a): «Die Städte und Tempel sind wohl als himmlische gedacht, nach deren Muster die irdischen erbaut werden».

33 Per il significato di *ahzūm* in questo contesto cf. CAD A/2, 177 e BOTTÉRO, *Mythes et rites* 301.

34 BOTTÉRO, *Mythes et rites* 300 s. identifica il «tempio principale» con l'Esagil: «(...) c'est de toute évidence l'Ésagil, qui a fait de Babylone la capitale de l'Univers (...). Même édifié hors du temps «historique», avant le commencement de notre Monde, en pleine ère mythique, cet Ésagil occupait déjà l'«Emplacement sacré» (...) qu'il a toujours occupé depuis, et la région, encore mythique, qui l'environnait, était précisément celle qui est devenue la Babylonie: c'est donc autour de lui et d'elle que le Monde a été créé et construit». Un'immagine parallela di un

### 3.1.4 Creazione del mondo (ll. 17–40)

Come già accennato, alla l. 17 il creatore viene identificato con Marduk, che dapprima crea la terra, immaginata come una zattera galleggiante sulla quale il dio ammuccia l'argilla (l. 17 s.). In seguito crea l'umanità, vista come necessaria per garantire agli dèi un dignitoso sostentamento (l. 19 s.). In questa fase si menziona la collaborazione della dea Aruru (l. 21). Segue poi la creazione degli animali selvatici (l. 22), dei fiumi Tigri e Eufrate, indispensabili per la sopravvivenza (l. 23 s.), poi la vegetazione selvatica (ll. 25–27), gli animali domestici (ll. 28).<sup>35</sup>

A questo punto le varie lacune rendono problematica la lettura del racconto. L'immagine alla l. 31 non è chiara, allude forse alla delimitazione della terra.<sup>36</sup>

A partire dalla l. 34 si riconosce, grazie al testo sumerico, la ripresa quasi simmetrica delle linee iniziali, ma questa volta formulate affermativamente: Marduk crea i materiali di costruzione, le case, le città con gli esseri viventi, Nippur con l'Ekur, Uruk con l'Eanna e probabilmente – ma questa è una supposizione, visto che il testo si interrompe qui – Eridu con l'Apsu. Questa ripresa forma una cornice che verosimilmente delimitava l'introduzione cosmogonica dal resto dello scontro.

Poco chiaro a mio avviso rimane il nesso tra le ll. 17–30 e 31 ss. Entrambi i passi sembrano narrare la creazione della terra. La ripetizione esplicita del nome proprio «Marduk» alla l. 17, rispettivamente 31, le uniche due ricorrenze, sembra anche evidenziare un parallelismo. Le prospettive sono tuttavia differenti: nella prima sezione si narra la creazione della terra, di tutti gli esseri viventi, della vegetazione, dei fiumi. La seconda riprende il pensiero iniziale riproponendo la creazione come costruzione di materiale che poi viene strutturato: case, città e, di nuovo, i centri tradizionalmente più importanti.

tempio precedente la creazione della terra e prototipo di tutto il resto è contenuta anche in un altro testo rituale per la ricostruzione di un tempio, noto con il titolo «Rituale del *kalû* per la (ri)costruzione di un tempio». V. BOTTÉRO, *ibid.* 293; THUREAU-DANGIN, *Rituels accadiens* 44 ss.; HECKER, *TUAT* III/4, 604 s. Cf. più avanti 4.2.9.

35 Sia l'ordine seguito nell'opera creatrice che lo sviluppo alle ll. 29 s. non è chiaro. Cf. BOTTÉRO, *Mythes et rites* 308–312. Per una sinossi delle ricorrenze dei singoli momenti della creazione in altri miti mesopotamici cf. HEIMPEL, *RLA* VIII, 537–564, in part. 554 s.

36 BOTTÉRO, *Mythes et rites* 309, cerca di chiarificare l'immagine spostandola e inserendola dopo le ll. 16 s., procedimento che da un punto di vista esegetico è evidentemente problematico.

## 3.1.5 Sfondo storico

Nonostante la chiara concentrazione su Babilonia e l'Esagila, presentati come luoghi primordiali, mitici, punto di partenza per la creazione del mondo, il frammento cosmogonico sembra combinare differenti tradizioni, unire motivi originalmente situati in materiali mitologici diversi. Se da una parte si intravede una stretta parentela con *Enūma eliš*, dall'altra si riconoscono elementi estranei a quest'ultimo.<sup>37</sup> I molti rimandi a quest'importante composizione, permettono di circoscrivere, anche se a grandi linee, la datazione del nostro testo, che non può essere stato composto prima della fine del secondo millennio. Allo stato attuale delle conoscenze una datazione precisa di questo genere di testi appare difficoltosa.<sup>38</sup>

Se i paralleli con altre cosmogonie sono interessanti per situare il testo «ideologicamente», per una sua interpretazione complessiva è necessario considerare il genere nel quale esso è inserito, lo scongiuro.<sup>39</sup> Il racconto cosmogonico è inserito e subordinato al contesto generale dello scongiuro.<sup>40</sup> Purtroppo, nel caso che stiamo analiz-

37 Cf. BOTTÉRO / KRAMER, *Uomini e dèi* 533: «Questa storia, lo si sarà notato per diverse caratteristiche fondamentali (superiorità di Marduk, del suo tempio e della sua città, Marduk unico demiurgo, con la totale esclusione di Ea, l'elemento marino preso come punto di partenza della creazione del mondo...), deriva dal Poema della creazione (...). Ma per tanti fattori, il nostro racconto riflette la stessa visione delle cose, tuttavia non la riproduce pedissequamente: la riconsidera ed elabora a suo modo, aggiungendovi materiali mitici allogeni e probabilmente molto antichi. Nuova prova della varietà e libertà del pensiero mitologico, in materia cosmogonica come in tutti i settori dell'ideologia religiosa».

38 BOTTÉRO, *Mythes et rites* 280; cf. BOTTÉRO / KRAMER, *Uomini e dèi* 528. HEIDEL, *The Babylonian Genesis* 61 e LABAT, *Les Religions* 74 situano il testo nel periodo neobabilonese (VI sec. a. C.). Il frammento pubblicato da ZIMMERN in ZA 28, 100 s. proviene dalla biblioteca di Assurbanipal a Ninive.

39 Per quanto concerne lo scongiuro nella sua dimensione letteraria all'interno della letteratura sumerica e accadica cf. p. es. EDZARD, RLA VII, 46 s. e RÖLLIG, RLA VII, 55 s., 61 s.; FALKENSTEIN, *Die Haupttyen*; KUNSTMANN, *Babylonische Gebetsbeschwörung*; MEYER, *Untersuchungen*; per quanto concerne la pratica dello scongiuro cf. BOTTÉRO, RLA VII, 200–234.

40 Accenni più o meno ampi alla cosmogonia ricorrono in svariati contesti. BOTTÉRO / KRAMER, *Uomini e dèi* 501: «Si noterà che la maggior parte di questi testi non è stata scritta per esporre dei miti, ma ne ricorda soltanto il contenuto o il significato, sotto forma di incisi, o più spesso di introduzione, sia a qualche rituale, per assicurarne l'efficacia ricollegandolo ad un autore soprannaturale o a qualche istituzione originale e fondamentale, sia a qualche gara poetica, con il proposito di meglio sottolineare il carattere permanente, *ab ovo*, dei prototipi, le cui caratteristiche sono commentate, paragonate e analizzate in seguito, sotto forma di tenzoni letterarie e di «giochi di spirito», sia, infine, a qualche leggenda, per collocarne lo sfondo nel cosmo e nella sua storia». V. anche HEIMPEL, RLA VIII, 543; BOTTÉRO, *Mythes et rites* 280.

zando, all'infuori del racconto non rimangono che pochi versi frammentari, dai quali però si riesce pur sempre a riconoscere la relazione con la fondazione di un tempio.<sup>41</sup>

La descrizione della creazione come processo incentrato su città e templi è quindi situata in un contesto «cosmogonico».<sup>42</sup> La quantità di testo conservata non consente un'indagine di questo scongiuro. Tuttavia sulla base di testi verosimilmente paragonabili è forse possibile delineare alcuni aspetti importanti.<sup>43</sup>

Il racconto mitologico riallaccia l'operazione in corso, in questo caso la (ri)costruzione di un tempio, alle origini più remote dell'ordine cosmico, in questo caso alla creazione del tempio e della città prototipici, l'Esagila e la Babilonia delle ll. 12 ss.<sup>44</sup> Il tempio che sta per essere costruito viene concepito come una replica del prototipo primordiale, e, come tale, lo rappresenta nel presente. Il rito propiziatore che accompagna la procedura di fondazione permette di instaurare la relazione tra il prototipo e il tempio che sta per essere costruito, sottolineandone l'importanza cosmica e la centralità universale. Il racconto mitologico presenta la città e il tempio prototipici, come primi prodotti dell'azione creatrice di Marduk. Questo intervento esterno alla dimensione storica viene ora imitato all'interno del mondo creato. La preghiera accompagna questo processo, scongiurando ogni influsso negativo che potrebbe compromettere la fondazione della dimora sacra.<sup>45</sup>

### 3.1.6 La città primordiale come modello

La breve cosmogonia inserisce diverse immagini di città in un contesto di creazione vista letteralmente come «costruzione» del mondo. L'idea di città è impiegata per esprimere l'opposizione tra il mondo prima e dopo il processo di creazione: il passaggio dall'assenza alla presenza dei centri urbani e dei rispettivi templi corrisponde a quello dalla materia informe a quella strutturata.

41 Cf. sopra nota 15 e LANGDON, OECT VI, 28, Rev. 11: en em - en em - ma é - ding ir - ra g à - g à - dé - ge.

42 V. BOTTÉRO / KRAMER, *Uomini e dèi* 531.

43 Cf. per una lista di testi paragonabili le fonti trattate da BOTTÉRO, *Mythes et rites* 279 ss.

44 Cf. BOTTÉRO, in RLA VII, 217 indica vari esempi, tra cui il racconto cosmologico legato allo scongiuro per guarire un dente malato, che è molto illustrativo per comprendere la relazione tra testo e azione nella pratica dello scongiuro.

45 Lo scongiuro conclude rivolgendosi direttamente al tempio: «Like haeven mayest thou be pure, like earth be clean. Like the heart of heaven mayest thou be bright, May the evil tongue be far away from thee» (da: LANGDON, OECT VI, 28, Rev. 7 ss. = PINCHES, JRAS 23, 396, Rev. 12 s.).

Prima opera dell'intervento creatore di Marduk è Babilonia con l'Esagila, città prototipo che precede la creazione stessa del mondo. Babilonia è opera divina, sede degli dèi, modello dei templi e delle città terrestri che verranno costruite in seguito. Scopo della città primordiale e della creazione è quello di garantire agli dèi una sede adatta, una dimora per la loro felicità.

Quest'immagine di città incentrata sugli dèi e sul tempio serve da modello cosmico alle città terrene. Questo aspetto emerge soprattutto dalla funzione attribuita al mito nel contesto dello scongiuro. La recitazione del racconto cosmogonico all'interno di un rito propiziatorio per la costruzione di un tempio crea un legame tra il modello, la Babilonia prototipo, e la nuova dimora divina che deve essere costruita, garantendone così la riuscita.

### 3.2 Le città in *Arie, acque, luoghi*

Nello scritto ippocratico *Arie, acque, luoghi* elementi dell'ambiente e del clima vengono presentati in quanto chiave di lettura del temperamento e della salute dell'uomo. Concepito come manuale specialistico, questo scritto presenta differenti tipi di città, che a seconda della posizione rispetto ai venti e al sole, a seconda delle acque, delle stagioni e del suolo sono caratterizzate da determinate malattie. Queste tipologie possono in un certo senso essere paragonate a «carte d'orientamento» per i medici che devono affrontare le patologie di una data città: studiando gli influssi ambientali e climatici e le abitudini dei cittadini è possibile comprendere quali sono le malattie caratteristiche di una data città. Le immagini di città sono concepite come modelli teorici per affrontare le varietà di stili di vita e le malattie degli abitanti di città differenti. Questi aspetti, sviluppati soprattutto nella prima parte dello scritto, vengo esposti brevemente nei primi due capitoli introduttivi.

#### 3.2.1 Testo: cap. 1-2<sup>46</sup>

1. Chi vuole dedicarsi in modo corretto all'indagine medica deve fare quanto segue. Anzitutto esaminare le stagioni dell'anno, l'influsso che ciascuna esercita: confrontandole ed esaminando i passaggi di stagione non troveremo somiglianza alcuna, bensì profonde differenze. Si devono poi esaminare i venti, caldi

<sup>46</sup> La traduzione è di BOTTIN, *Ippocrate* 73-77. Per l'edizione del testo greco cf. DILLER, *Hippocrates, Über die Umwelt*. Per ulteriori indicazioni bibliografiche sulle edizioni e le traduzioni del testo cf. da ultimo FICHTNER, *Corpus hippocraticum* 11-13.

e freddi, con particolare attenzione quelli che interessano tutti i popoli, e poi anche quelli locali, propri di ciascuna regione. Si devono esaminare anche i poteri delle acque: alle differenze di sapore e peso corrispondono, per ciascun tipo, grandi differenze di poteri. Perciò, quando si arriva in una città di cui non si ha esperienza, si deve fare attenzione alla sua posizione, a come è orientata rispetto ai venti e al sorgere del sole. L'orientamento a settentrione o a mezzogiorno, a levante o a occidente comportano influssi diversi. L'esame deve essere il più possibile preciso, ed estendersi alla qualità delle acque: si deve vedere se le acque usate sono stagnanti e tenere, oppure dure e provenienti da luoghi alti e rocciosi, oppure salmastre e difficili da digerire. Quanto al suolo si deve vedere se è spoglio e privo d'acqua, oppure ricco di vegetazione e di acque, se è infossato e afoso, oppure elevato e fresco. Quanto al modo di vita degli abitanti, si deve vedere cosa preferiscono: se bevono molto, mangiano spesso e sono pigri, oppure se fanno molti esercizi fisici, amano la fatica, mangiano molto e bevono poco.

2. Partendo da questi dati si devono valutare i singoli casi. Bisognerebbe tenere conto di tutti gli elementi suddetti o, almeno, della maggior parte: solo così, quando si arriva in una città di cui non si ha esperienza, si sarà in grado di riconoscere le malattie endemiche e di individuare la natura di quelle comuni. E così non ci si troverà in difficoltà nella cura delle malattie e non si commetteranno errori: difficoltà ed errori sono più probabili quando si valutano i singoli casi senza una previa conoscenza dei dati di cui s'è detto. Col passare del tempo si sarà in grado di dire, già all'inizio dell'anno, quante malattie diffuse colpiranno la città, d'estate e d'inverno, e di quante malattie c'è il rischio per singole persone in seguito al cambiamento del modo di vita. Conoscendo i mutamenti di stagione, il sorgere e il tramonto degli astri, come ciascuna di queste cose avviene, si potrà prevedere come sarà l'anno. Riflessione e previsione delle circostanze opportune garantiscono un'ottima valutazione dei singoli casi, grandi probabilità di ottenere la guarigione e successi non piccoli nell'arte medica. Qualcuno potrebbe obiettare che queste cose riguardano l'astronomia: se è disposto a rinunciare a questa sua opinione, potrà apprendere che il contributo dell'astronomia alla medicina non è poca cosa, è anzi importantissimo. Al mutare delle stagioni infatti si accompagnano cambiamenti nei visceri<sup>47</sup> dell'uomo.

Lo scritto *Arie, acque, luoghi* si presenta come un manuale di medicina ad uso dei medici itineranti che esercitano il loro mestiere in città sconosciute.<sup>48</sup> I primi due capitoli contengono un'esposizione in cui si elencano i fattori che il medico deve considerare per poter prevedere e curare le malattie caratteristiche di un dato luogo. Il corpo del manuale è tematicamente suddiviso in due parti.<sup>49</sup> Nella prima (cap. 3–11) si analizzano i fattori determinanti come l'orientamento al sole e

<sup>47</sup> Per questa variante cf. DILLER, *Hippocrates, Über die Umwelt* 26.

<sup>48</sup> Cf. DILLER, *Wanderarzt* 5 ss.; JOUANNA, *Airs, eaux, lieux* 10 s.

<sup>49</sup> La suddivisione netta tra le due parti ha dato adito a molte discussioni circa l'unità dell'opera. DILLER, *Wanderarzt* attribuiva la parte medica (cap. 1–11) e quella etnografica (12–24) a due autori differenti. La discussione più recente riconferma sia l'unità del trattato che dell'autore. Per un riassunto delle varie posizioni nella storia della ricerca cf. JOUANNA, *Airs, eaux, lieux* 15–21. La frase iniziale del cap. 13 ha sollevato dubbi sull'integrità dell'opera; sul problema di un'eventuale lacuna cf. STASZAK, *La géographie d'avant la géographie* 130–132.

ai venti (cap. 3–6); la qualità e il potere dell'acqua (cap. 7–9) e l'influsso delle stagioni (cap. 10–11). La seconda parte (cap. 12–23), a carattere etnografico, è incentrata sul confronto tra i popoli asiatici e europei. Il capitolo 24 conclude l'opera con uno sguardo retrospettivo.

Nell'ottica del presente lavoro l'esposizione appare come particolarmente interessante. Al medico itinerante vengono elencati i fattori fondamentali per accedere alla città in grado di svolgere il proprio compito; lo specialista deve essere in grado di «leggere la città» per poter analizzare, prevedere e curare le malattie ricorrenti. L'approccio definito nella prima parte manuale è di impostazione fondamentalmente teorica: vi si presentano regole generali e classificazioni che serviranno al curante come punti di riferimento nei singoli casi.<sup>50</sup>

### 3.2.2 Fattori determinanti

Al cap. 1 il testo elenca i fattori determinanti che chi vuole dedicarsi all'arte medica<sup>51</sup> deve esaminare: le stagioni dell'anno con gli influssi che esercitano; i venti e le temperature; le acque con i differenti sapori, pesi e poteri; l'orientamento della città rispetto ai venti e al sorgere del sole; il tipo di suolo e infine i modi di vita degli abitanti.

Al cap. 2 il testo si sofferma sul significato dei fattori elencati per l'indagine medica: l'analisi dei vari elementi presentata nel trattato fornisce delle linee generali per la valutazione di singoli casi; l'attenzione ai singoli fattori e alla loro concomitanza permette al medico, inesperto di una data città, di riconoscere a colpo sicuro la totalità delle malattie,<sup>52</sup> suddivise in malattie comuni e malattie endemiche. L'osservazione dei fattori elencati consente la cura delle malattie senza commettere errori; inoltre, con il tempo, il medico sarà in grado di dire quali saranno le malattie che colpiranno la città a seconda della stagione. Il capitolo si conclude con un accenno all'importanza dell'astronomia: entrambe le scienze infatti correlano il mutare delle stagioni con i cambiamenti nei visceri dell'uomo.

I due capitoli introduttivi forniscono quindi non solo un elenco dei temi che verranno sviluppati in seguito, ma anche una valuta-

50 Cf. ad esempio STASZAK, *ibid.* 127: «(...) il s'agit d'un discours nomothémique et relativement abstrait, qui n'inclut aucun recours à l'observation. Sa logique est purement déductive, voire spéculative. On n'y trouve aucun exemple, aucune référence au monde réel ni aux hommes réels: le texte est un recueil de lois théoriques de portée générale, non démontrées. Son enjeu est directement étiologique».

51 Ricorre il termine ἡθητική che designa «l'insieme di attività e di norme che sono caratteristica peculiare della scienza medica e alle quali il medico si attiene». Cf. BOZZI, *Note di lessicografia* 32.

52 Cf. BOTTIN, *Ippocrate* 135, nota 4.

zione generale dell'approccio proposto. La teoria sulla situazione e l'ambiente in cui è collocata una data città è fondata su presupposti come l'esistenza di una correlazione univoca tra macrocosmo (l'ambiente, le costellazioni) e il microcosmo (l'uomo). Inoltre si intuisce la strategia di tale approccio: l'osservazione parte da alcuni variabili fisse, relativamente facili da registrare anche nei loro mutamenti (i fattori ambientali) per sondare quanto è invece difficilmente prevedibile e analizzabile (l'uomo, il suo temperamento e le malattie).<sup>53</sup>

### 3.2.3 Tipi di città

Nella prima parte di *Arie, acque e luoghi* (cap. 3–11) vengono presentati nei dettagli i fattori ambientali. Per i fini della nostra ricerca appare come particolarmente interessante l'analisi dell'esposizione delle città rispetto ai venti e al sole (cap. 3–6).

Il manuale considera quattro tipi di esposizione: le città rivolte a sud (cap. 3), a nord (cap. 4), a est (cap. 5) e a ovest (cap. 6). Il tipo di esposizione della città viene espresso sia come orientamento rispetto al sorgere del sole che come esposizione ai venti:

cap. 3	città esposta ai venti caldi, quelli che spirano fra il sorgere e il tramonto del sole d'inverno	sud
cap. 4	città esposte ai venti freddi, quelli che spirano fra il tramonto e il sorgere del sole d'estate	nord
cap. 5	città esposte ai venti che spirano tra il sorgere estivo del sole e quello invernale	est
cap. 6	città esposte a occidente	ovest

Da queste indicazioni si deducono due premesse importanti: da una parte che l'orizzonte è suddiviso in quattro settori disuguali, dall'altra che l'esposizione e il tipo di vento si corrispondono in modo univoco.<sup>54</sup>

53 Cf. BOTTIN, *Ippocrate* 28; Cf. STASZAK, *La géographie d'avant la géographie* 150 ss. e JOUANNA, *Airs, eaux, lieux* 40.

54 Cf. STASZAK, *La géographie d'avant la géographie* 138–140.



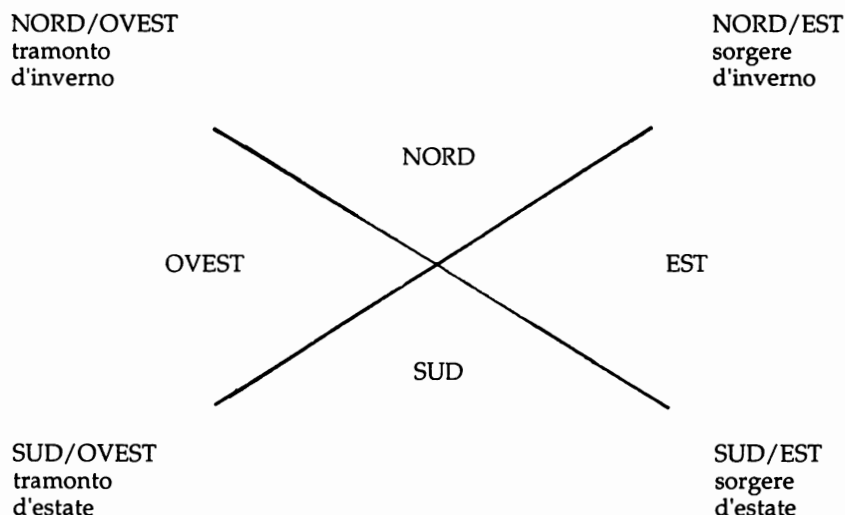


fig. 15

Divisione dell'orizzonte in settori. La rosa dei venti presupposta dal testo si orienta al movimento apparente del sole. Considerati dalla latitudine greca, i settori est e ovest rispettivamente nord e sud non sono uguali: i primi coprono  $60^\circ$ , i secondi  $120^\circ$ .

Nei cap. 3-6 i quattro tipi di città vengono caratterizzati secondo i venti e le temperature e la qualità dell'acqua. A queste caratteristiche ambientali sono correlati i caratteri specifici e le malattie endemiche degli abitanti. Riprendiamo il testo in modo schematico:

	cap. 3	cap. 4	cap. 5	cap. 6
<i>esposizione della città</i>	sud	nord	est esposizione più salubre, città simile alla primavera	ovest esposizione insalubre, città simile all'autunno

<i>venti e temperature</i>	venti caldi, protetta dai venti da nord	venti freddi, protetta dai venti da sud	caldo e freddo moderati, senza nebbia	protetta dai venti da oriente, sfiorata dai venti caldi e da quelli settentrionali, aria impura e malsana, nebbia
<i>acque</i>	abbondanti, salmastre, superficiali, calde d'estate e fredde d'inverno	dure, fredde e dolci	limpide, fragranti, tenere	torbide
<i>carattere degli abitanti</i>	testa umida e piena di flegma, disturbi dei visceri a causa del flegma che scende dalla testa, cadenti nell'aspetto, non grandi mangiatori e bevitori	tesi e asciutti, visceri duri e asciutti nella parte alta, più scorrevoli nella parte bassa, più biliosi che flemmatici, testa sana e asciutta, grandi mangiatori, non grandi bevitori, longevi, caratteri più selvatici che miti	bel colorito e fiorenti d'aspetto, voce chiara, intelligenza più pronta	voce bassa e rauca

Nonostante le evidenti semplificazioni dovute alla rappresentazione di un testo complesso in forma schematica, lo sguardo sinottico dei cap. 3–6 evidenzia importanti caratteristiche strutturali delle tipologie delle città.

I capitoli considerati riassumono la totalità delle possibilità in quattro grandi categorie: le città vengono suddivise secondo le quattro esposizioni ai venti. All'inizio dei rispettivi capitoli le quattro esposizioni sono stilizzate in forma «pura»: ad esempio le città rivolte a meridione sono esposte solo ai venti caldi e riparate dagli influssi del vento da nord. Un altro tipo di schematizzazione è dato dal para-

gone delle città esposte a est alla primavera e di quelle esposte ad occidente all'autunno.<sup>55</sup>

A queste grandi categorie di città vengono correlati determinati caratteri e malattie tipiche dei rispettivi abitanti; l'ambiente e l'uomo si corrispondono in modo univoco.<sup>56</sup> Questa idea di fondo ricorre a diverse riprese nel manuale, per esempio nel capitolo conclusivo (24):

Troverai infatti che, in generale, l'aspetto e i costumi degli uomini sono conformi alla natura del territorio.

Tutte queste considerazioni si fondano su una relazione di analogia tra il macrocosmo (l'ambiente, la città come spazio di vita ecc.) e il microcosmo (l'uomo visto come organismo).<sup>57</sup> I quattro tipi di città offrono un punto di partenza per conoscere malattie comuni e endemiche, per accedere ai caratteri degli abitanti di città; sono dei modelli partendo dai quali il medico itinerante può sviluppare le conoscenze necessarie per intervenire sulle persone senza commettere errori grossolani:

Abbiamo descritto le nature e le forme che presentano il massimo contrasto. Esamina gli altri casi partendo da questi riferimenti e non cadrai in errore.<sup>58</sup>

Il movimento generale della riflessione si sviluppa partendo dalle variabili più facilmente controllabili (le caratteristiche dell'ambiente) per sondare quanto invece non è facilmente spiegabile (l'intercorrere di varie malattie, le differenze di abitudini e di temperamento).<sup>59</sup>

### 3.2.4 Strategie di classificazione e connotazioni

Al criterio di suddivisione quaternario dei cap. 3–6 si sovrappone un uso insistente di classificazioni binarie. Nell'elenco dei fattori ambientali emergono ad esempio le contrapposizioni tra il sud e il nord, l'est e l'ovest, il caldo e il freddo, le acque limpide e quelle torbide, la pri-

55 È possibile dedurre quindi che quelle esposte a sud sono simili all'estate e quelle a nord all'inverno? Cf. STAZSAK, *La géographie d'avant la géographie* 132 ss.

56 Sulla problematica del determinismo ambientale cf. BOTTIN, *Ippocrate* 9–53, in part. 16 ss. Cf. anche STAZSAK, *La géographie d'avant la géographie*, 144 ss.; Jouanna, *Airs, eaux, lieux* 46.

57 V. BOTTIN, *ibid.* 23: «La sistematica indagine sulle cause della diversità, che traccia linee e confini sulla carta del mondo, che vede nascere dal suolo qualità e caratteri e li trasferisce ai gruppi umani segna certamente un momento della cultura greca in cui le diversità vengono approfondite e inserite in un ordine naturale: questo è il *De aeribus*».

58 Cap. 24.

59 Cf. BOTTIN, *Ippocrate* 28.

mavera e l'autunno, l'asciutto e l'umido. Quest'ultima categoria ricorre anche nell'elenco dei caratteri e delle malattie; nella descrizione delle variabili antropologiche domina, almeno implicitamente, la suddivisione tra sano e malato, che si manifesta esplicitamente ad esempio nella contrapposizione tra fertile e sterile.

La tendenza a classificazioni binarie viene rafforzata dai paralleli tra le città esposte a est e quelle a sud, rispettivamente tra le città esposte a ovest e quelle a nord. Le seconde rappresentano varianti miti delle prime. La città esposta ad est rappresenta quindi la situazione più salubre, la migliore sotto tutti i punti di vista, mentre quella esposta ad occidente rappresenta il caso opposto: è caratterizzata da aria impura e malsana, i suoi abitanti sono affetti da tutte le malattie.

La correlazione tra est, primavera, salute, acqua limpida, aspetto sano, poche malattie, fertilità ecc. introduce un criterio chiaro di connotazione e valutazione. I quattro modelli non sono solo approcci descrittivi alle città e alle caratteristiche dei rispettivi abitanti, ma costituiscono, almeno in una certa misura, un criterio di valutazione degli spazi di vita secondo una chiara graduatoria: le città esposte a est rappresentano il meglio, quelle esposte a ovest il caso peggiore, mentre le esposizioni a nord e sud sono intermedie.<sup>60</sup>

I modelli di città sono concepiti come approcci teorici, non direttamente fondati sull'osservazione; sono una riflessione generale sui fattori ambientali visti come strumento per conoscere l'uomo e intervenire sulle patologie che lo affliggono. Ai fini teorici si riallacciano sia un intento pratico (guarire) che uno etico (analizzare e prevedere evitando gli errori).

### 3.2.5 Sfondo storico

*Arie, acque, luoghi* fa parte del Corpo ippocratico, una raccolta molto ampia che comprende testi sia verosimilmente risalenti a Ippocrate di Coa che di carattere anche molto disparato.<sup>61</sup> Le notizie biografiche permettono di ricostruire che Ippocrate, figlio del medico Eraclide, era un Asclepiade di Coa, apparteneva quindi a una corporazione di medici. È pensabile che sia nato verso il 460 a. C. Molti studiosi, nonostante le difficoltà di attribuzione, tendono a riallacciare *Arie, acque, luoghi* a Ippocrate medesimo. Come data viene proposta la seconda metà del V secolo a. C.<sup>62</sup>

60 Cf. STASZAK, *La géographie d'avant la géographie* 147 ss., in part. 160–162.

61 Sulla questione ippocratica cf. ad esempio JOLY, *Die hippokratische Frage*; MANSFELD, *The Historical Hippocrates*.

62 Cf. BOTTIN, *Ippocrate* 55–62; JOUANNA, *Hippocrates* 10 ss. e *Airs, eaux, lieux* 82.

Tra gli scritti raccolti nel corpo ippocratico, il trattato *Arie, acque, luoghi* ha conosciuto una larga diffusione, come testimoniano le varie riprese esplicite e implicite del testo già nell'antichità. Ad esempio in alcune opere centrali per la riflessione sull'organizzazione ideale della comunità umana si riscontra la correlazione tra esposizione della città e salute dei cittadini espressa in «Arie, acque, luoghi».

Nelle *Leggi* di Platone si consiglia al fondatore di una città di non trascurare l'influsso degli elementi:

Perché, Megillo e Clinia, non ci sfugga neppure questo a proposito dei luoghi sì da pensare cioè che non ci sono luoghi più efficaci di altri per la generazione di uomini migliori o peggiori, e a queste influenze le leggi non devono contraddire. E gli uni sono avversi o anche propizi per ogni sorta di venti e per l'azione del sole, altri per le acque, altri ancora per lo stesso alimento fornito dalla terra, il quale non solo dà cose migliori o peggiori ai corpi, ma non è meno valido a portare tutte le simili affezioni nelle anime. Fra tutti questi luoghi primeggeranno di gran lunga quei luoghi del territorio in cui spira un certo soffio divino e sono dimora assegnata ai demoni, i quali possono accogliere favorevolmente, o anche in modo ostile, i loro sempre nuovi abitanti. Il legislatore di senno che avrà studiato queste condizioni, per quanto è dato farlo agli uomini per simili cose, cercherà di dare su questa base le leggi a quelli.<sup>63</sup>

Anche Aristotele nella *Politica* fa riferimento a questa problematica:

S'è già detto che la città, per quanto lo permettono le circostanze, dev'essere in comunicazione con l'entroterra, con il mare e con tutto il territorio: bisognerebbe anche far voti che avesse la posizione ideale, in alto, cioè, tenendo d'occhio quattro condizioni: la prima, in quanto essenziale, è la salubrità (le città che sono esposte a oriente e ai venti che soffiano da levante sono più salubri; poi vengono quelle riparate dalla tramontana, perché hanno in genere inverni miti). (...) Poiché bisogna pensare alla salute degli abitanti e questa dipende dalla felice posizione ed esposizione della zona e in secondo luogo dalla disponibilità di acque salutari, anche di ciò bisogna darsi pensiero e non alla leggera. Le cose che usiamo in grandissimo numero e spesso per il corpo concorrono molto alla salute, e l'acqua e l'aria sono per loro natura precisamente di questo genere. Per ciò negli stati lungimiranti, se le fonti non sono tutte egualmente pure e non ce n'è abbondanza, si deve tener separata l'acqua potabile da quella adibita ad altri usi.<sup>64</sup>

In queste due citazioni, la relazione tra fattori ambientali e città, rispettivamente cittadini, viene impiegata in senso inverso. Se per l'autore di *Arie, acque, luoghi* la lettura del territorio offre un accesso allo stato di salute dei cittadini nella sua complessità, nei discorsi utopici di Platone e Aristotele i fattori ambientali vengono scelti in funzione

63 *Leggi* V, 747 d-e, traduzione di Attilio Zadro.

64 *Politica* 7,11,1330a, traduzione di Renato Laurenti.

della città ideale. Le condizioni ambientali migliori garantiscono la salute degli abitanti dello spazio urbano utopico.<sup>65</sup>

### 3.2.6 Tipologie di città come modelli per la salute degli abitanti

Le immagini stilizzate di città descritte nel trattato ippocratico *Arie, acque, luoghi* si presentano come «mappe» da leggere in funzione della salute dei cittadini che vi risiedono. Sono riflessioni teoriche finalizzate all'interpretazione e all'intervento sui caratteri e sulle malattie di chi vi abita. Le tipologie sono presentate secondo una scala di valori che favorisce l'esposizione a est, caratterizzata da un clima mite e equilibrato, opponendola a quella ad ovest considerata come estremamente insalubre.

Questi modelli speculativi di città sono concepiti come un sapere per specialisti: le «mappe» urbane introducono il medico itinerante alla costituzione degli abitanti di città sconosciute, permettendogli di esercitare la sua arte minimizzando gli errori.

### 3.3 La città tendente al cosmo

A parte il riferimento alla città, i due esempi scelti si presentano come documenti eterogenei. Tuttavia, entrambi contengono una riflessione, a due livelli differenti, sulla qualità della città in quanto spazio di vita. I due testi presentano immagini di città che racchiudono dei modelli in vista di un intervento sulla dimensione urbana: l'esempio mesopotamico rievoca l'immagine della città primordiale, prototipo e modello per tutte le città terrene, nel contesto di riti propiziatori per la costruzione (o la ristrutturazione) di un tempio; il trattato ippocratico elenca differenti modelli di città come sapere teorico per medici itineranti che devono intervenire sulle patologie tipiche di città sconosciute.

#### 3.3.1 La città come dimensione di vita

Entrambi i testi partono dalla premessa implicita secondo cui la città è lo spazio di vita per eccellenza; l'idea soggiacente ai testi è quella della città in quanto spazio strutturato.

<sup>65</sup> Per un primo approfondimento di queste linee di pensiero cf.: BERTELLI, *Itinerari dell'utopia greca e L'Utopia*. Cf. anche FERGUSON, *Utopias of the Classical World*; GRECO/TORELLI, *Storia dell'urbanistica* 233–250.

Il mito della creazione bilingue inserito in uno scongiuro presenta la città come punto di partenza del processo di creazione del cosmo e in quanto tale come prototipo delle città create in seguito sulla terra come abitazione degli uomini. La città primordiale si presenta come prima fase fondamentale nella creazione del mondo: la creazione di Babilonia inaugura il passaggio dalle acque primordiali alla realizzazione del mondo con tutti gli elementi che lo caratterizzano. La città appare quindi in prima linea come creazione dall'origine divina. L'identificazione con gli dèi avviene su piani differenti: creazione di Marduk, la Babilonia primordiale è sede degli Anunnaki. Punto di partenza per la creazione del mondo, Babilonia è chiaramente situata al centro del cosmo. Per quanto riguarda l'asse temporale, la città prototipica è situata all'inizio di tutto, in un passato primordiale. La sua qualità di spazio di vita riassume l'essenza della città: spazio creato da mano divina come sede degli dèi, luogo da cui si sviluppano i processi creatori, origine di tutto quanto popola la terra, garante primordiale del buon funzionamento del cosmo.

Il trattato ippocratico si orienta a una linea di pensiero completamente differente: la riflessione sulla qualità della città in quanto spazio di vita viene strutturata in modo casuistico. La riflessione si sviluppa sulla base di quattro modelli di città secondo le esposizioni al vento. In un confronto quasi «sinottico» il trattato instaura una graduatoria tra le città esposte a est, le migliori, e quelle esposte a ovest, le peggiori. Con questi quattro modelli il trattato fornisce una chiave di lettura per la totalità dei casi empirici. Il testo mira a una riflessione sulla qualità della città in quanto spazio di vita: al centro dell'interesse stanno i caratteri e lo stato di salute degli abitanti. Le caratteristiche positive, equilibrate degli abitanti delle città esposte verso oriente riflettono le qualità della primavera. Il loro ottimo stato di salute crea la premessa per la migliore conduzione della vita in città: gli abitanti hanno un bell'aspetto, una bella voce, sono intelligenti; le donne hanno molti figli e senza difficoltà. Se in *Acque, arie, luoghi* si offrono modelli per poter interagire sullo stato di salute degli abitanti di tutte le città, nelle riflessioni sulle qualità delle città ideali ispirate a quest'opera si allude esclusivamente al modello della città esposta a oriente: da elemento di una casuistica medica finalizzata ad ovviare ai deficit dello stato di salute degli abitanti di tutte le città, le caratteristiche della città esposta a oriente diventa elemento caratterizzante dei modelli greci dello stato ideale.

### 3.3.2 Accenni agli aspetti deficitari della città

Entrambi i testi accennano, sempre nei limiti dei rispettivi registri di riflessione, agli aspetti deficitari della città come dimensione di realizzazione della vita. Il bisogno di (ri)costruire un tempio segnala il fatto che la città non è integra, completa, ma necessita di continui interventi, in questo caso per garantire a una divinità un'abitazione degna, provvista dei riti e delle infrastrutture necessarie. Il bisogno di intervenire sulla salute dei cittadini e di ovviare alle malattie evidenzia un problema antropologico fondamentale, particolarmente marcato nelle città esposte a sud, nord e ovest.

In questo senso sembra lecito inserire testi tanto differenti in una simile categoria: entrambi offrono strategie praticabili per intervenire sui deficit e per garantire il funzionamento della città in quanto spazio di vita, che, di per sé, non viene messo in discussione. Recuperando le opposizioni esposte all'inizio: le immagini modello si inseriscono in una visione dello spazio urbano visto come tendente allo statuto di cosmo, di spazio strutturato, di centro.





Nei testi inseriti nell'ultima categoria gli accenni ai deficit intrinseci alla città in quanto spazio di realizzazione della vita non scaturiscono in una critica della dimensione urbana: questo tipo di immagini modello contiene visioni fondamentalmente positive che reiterano lo statuto di cosmo della città. Anche gli esempi raccolti nella presente categoria descrivono modelli che mirano al mantenimento dello statuto di cosmo della città; in questi casi, tuttavia, la riflessione viene elaborata partendo da immagini negative dello spazio urbano. Esse giocano sul rovesciamento provvisorio dell'opposizione tra cosmo e caos, descrivono le conseguenze fatali che tale capovolgimento potrebbe comportare, presentano scenari di distruzione come possibile sviluppo della città. I temi emergenti sono quindi la precarietà e la vulnerabilità della città in quanto cosmo. La scelta degli esempi per questa categoria accosta differenti tipi di lamenti mesopotamici e un testo profetico veterotestamentario.

#### 4.1 La città nel *Lamento su Eridu*

Nel *Lamento su Eridu* la città viene presentata come grandezza distrutta, abbandonata dagli dèi che vi risiedevano, Enki e Damgalnunna. Senza l'appoggio dei due dèi, Eridu è esposta alle incursioni dei nemici e in balia della confusione. Lo stato desolato della città rispecchia una crisi con il mondo divino. Il lamento mette in evidenza l'aspetto vulnerabile della città, che, per poter essere ricostruita e sussistere, implora il ritorno degli dèi.

4.1.1 Testo<sup>1</sup>

## kirugu 1

- 5 The roaring storm covered it like a cloak, spread over it like a sheet.  
 It covered Eridu like a cloak, spread over it like a sheet.  
 In the city, the furious storm resounded . . .  
 In Eridu, the furious storm resounded . . .  
 Its<sup>2</sup> voice was smothered with silence as by a sandstorm. Its people . . .
- 10 Eridu was smothered with silence as by a sandstorm. Its people . . .  
 Its lord stayed outside his city as (if it were) an alien city. He wept bitter tears.  
 Father Enki stayed outside his city as (if it were) an alien city. He wept bitter tears.  
 For the sake of his harmed city, he wept bitter tears.  
 Its lady, like a flying bird, left her city.
- 15 The Mother of the Lofty Temple, the pure one, Damgalnunna, left her city.  
 The city with the purest rites – its rites were overturned.  
 Whose divine rites were the greatest of rites – its rites were altered.  
 In Eridu (everything) was reduced to ruin, was wrought with confusion.  
 The evil-bearing storm went out from the city. It sweeps across the countryside.
- 20 A storm, which possesses neither kindness nor malice, does not distinguish between good and evil.  
 Subir splashed down like rain. It struck hard.  
 In the city where bright daylight used to shine forth, the day darkened.  
 In Eridu, where bright daylight used to shine forth, the day darkened.  
 As if the sun had set below the horizon, it turned into twilight.
- 25 The city – as if An had cursed it, it alone he destroyed.  
 As if Enlil had glared angrily at it, Eridu, the shrine Apsu, bowed low.  
 (kirugu 1)  
 O! The destruction of the city! The destruction of the temple! It cried out bitterly.  
 (its *gišgigal*)

## kirugu 2

- A second time: The storm destroyed the city; its song was plaintive.  
 . . . was breached (?).  
 . . . intensified the lament.  
 It cut the lock from its main gate. The storm dislodged its door.
- 5 . . . It stacked the people up in heaps.  
 . . . destroyed it alone.  
 . . . It turned . . . into tears.  
 . . . defiled . . .  
 . . .
- 10 . . . It distorted its essence.  
 . . . It distorted its essence.  
 . . . It circled its walls. It overturned their foundations.

1 Ricostruzione e traduzione sono riprese da GREEN, JCS 30, 132–141.

2 GREEN, JCS 30, 142, rende attenti al significato ambiguo del possessivo *b i* : può infatti essere riferito sia al rumore della tempesta che alla voce della città, in questo caso personificata. Sulla base di altri paralleli e considerato l'uso della particella nell'immediato contesto, la seconda interpretazione appare come più plausibile.

Throughout his (?) city, the pure place, the foundations were filled with dirt.

Its zigurrat, the shrine which reaches up to heaven, it tossed into a heap of debris.

- 15 Its awe-inspiring conjurer's wand, proper instrument of a temple, its raising became ineffective.

Its gate «Great Zigurrat of Heaven and Earth Covered with a Fiery Splendor,»

It cut down its shining door, broke through its bolt.

It ripped out its doorframe. The temple was defaced.

(kirugu 2)

O! The destruction of Eridu! Its destruction was grievous.

(its *gišgigal*)

### kirugu 3

At its lion-faced gate, the place of fate-determining,

It mutilated the trees (forming) the architrave of the temple.

Kahegal and Igihegal, the doorkeepers of the temple, . . .

Prematurely, they utterly destroyed it. They completely altered . . .

- 5 At the gate of the fattening-shed, the animal-fattener . . . the great offerings.

Its birds and fish were neglected there. Destruction . . .

Throughout his (?) temple of precious metal and stone, tears . . .

The hired man (as well as) the governor . . .

The festivals . . . grandly . . .

- 10 Holy songs, songs of all kinds . . .

the *šem*-drum and ala-drum . . .

The great rites, all the rites . . .

The place of the gods of heaven and earth . . .

The judgment which the king [makes, carrying] the holy scepter at his right side . . .

- 15 The *en*-priestess, *lumah*-priest, and *nindingir*-priestess . . .

The vizier *Isimud* . . . instructions . . .

Strangers to the temple . . . its side . . .

Eridu, the shrine Apsu, silently . . .

The cleansed *tugmah*-robe, the enemy . . .

- 20 . . . a man . . .

Along with the fluids spilled from his guts, his blood spilled forth.

. . . which, like the azure sky, was embellished for eternity,

. . . grasped . . .

(kirugu 3)

. . .

- 25 . . .

. . .

(its *gišgigal*)

### kirugu 4

. . . distressed and anxious . . .

. . . like a dove . . .

. . .

The bird of destroyed cities . . . a nest . . .

- 5 The sleep-bird, bird of heart's sorrow . . .

Pain . . .

(The area?) became entangled in wild thornbushes.

It . . . wild thornbushes.

- The holy kettle, which no one may look at,  
 10 The Subarians and Elamites, the destroyers, looked at it.  
 In the e g e š t u - n i s a b a ,<sup>3</sup> the house of wisdom, . . . covered over . . .  
 The rites wich embellish the Apsu . . .  
 When the holy treasures stored in the treasury were put . . . ,  
 When, like a dense fog, lying heavily on the earth, . . . ,  
 15 They went like swarms of birds shoed from their hiding places.  
 Precious metal and stone . . .  
 Eridu, . . .  
 . . .  
 At noon . . .  
 20 Mountain (?) trees . . .  
 . . .  
 . . .

(break)

kirugu 4a

Father Enki [uttered] a lament for himself . . .  
 (kirugu 4)  
 Bitterly Father Enki uttered a lament for himself.  
 (its *gišgigal*)

kirugu 5

- Because of this, Enki, king of the Apsu,  
 Stayed outside his city as (if it were) an alien city. He bowed his neck  
 down to the ground.  
 Its lady, the faithful cow, the compassionate one, the pure one, Damgal-  
 nunna,  
 Claws at her breast, claws at her eyes. She utters a frenzied cry.  
 5 She held dagger and sword in her two hands – they clash together.  
 She tears out her hair like rushes, uttering a bitter lament:  
 «You, my city, whose woman does not dwell (there), whose charms do not  
 satisfy (her) – where is a lament uttered bitterly for you?  
 Uruzeb! You, my city, whose woman does not dwell (there), whose  
 charms do not satisfy (her) – where are tears wept for you?  
 Like a bull . . . in your lofty . . . I fall . . . he falls.  
 10 I am . . . My heart . . .  
 . . . queen . . .

(break)

kirugu 6

- . . .  
 . . . to far away . . . the great gods . . .  
 The lord Mullil, king of all the lands,  
 Looked evilly on Sumer. He demolished it.  
 5' He destroyed the Kiur, the great place.  
 He razed every one of its shining temples.  
 He destroyed it (but) he did not abandon it.  
 In the late afternoon, in his holy of holies, they call his name.<sup>4</sup>

3 Denominazione sumerica di un tempio o di una costruzione particolare collegati alla dea della scrittura Nisaba. Nella tradizione letteraria vengono menzionati diversi e g e š t u - n i s a b a situati in varie città. Per l'elenco delle ricorrenze e ulteriori precisazioni cf. GREEN, JCS 30, 152.

- Aruru, the sister of Mullil,  
 10' Destroyed her city Urusagrig.  
 In Keš, the creation-place of the country,  
 The people saw inside its holy sanctuary, where daylight is unknown.  
 She destroyed it (but) she did not abandon it.  
 In the late afternoon, in her holy of holies, they call her name.
- 15' The lord Nanna, the lord Ašimbabbar,  
 Destroyed his city Ur.  
 He decimated the country by famine.  
 He committed a sacrilege against the Ekišnugal. He struck at its heart (?).  
 He destroyed it (but) he did not abandon it.
- 20' In the late afternoon, in his holy of holies, they call his name.  
 Gašananna, the queen of heaven and earth,  
 Destroyed her city Uruk.  
 Fleeing from the Eanna, the temple of seven niches and seven fires, . . .  
 She destroyed it (but) she did not abandon it.
- 25' In the late afternoon, in her holy of holies, they call her name.  
 O! My lover! Who has ever seen such a destruction as that of your city  
 Uruzeb!  
 (kirugu 6)  
 O! My lover! For how long is it built? For how long is it destroyed? . . .  
 adornment of the Apsu (?) . . .  
 (its *gišgigal*)

## kirugu 7

- O! Lord Amanki! Who has ever seen such a destruction (as) that of your  
 city Uruzeb!  
 Who as ever seen such a misfortune as that of the shrine Apsu, your tem-  
 ple!»  
 No one goes up to his offering terrace.  
 In the late afternoon, in his holy of holies, they do not call his name.
- 5 Enki, king of the Apsu,  
 Felt distressed, felt anxious. At the words of his beloved,  
 He wailed to himself. He lay down and fasted.  
 O! My master! You must not be distressed. You must not be anxious.  
 O! Father Enki! You must not be distressed. You must not be anxious.
- 10 O! Son of An! (Return) your heart to your home. To your city (return) your  
 attention.  
 Living in an alien city is miserable. To your city (return) your attention.  
 Living in an alien temple is miserable. To your temple (return) your atten-  
 tion.  
 A city – with what could one compare it? To your city (return) your atten-  
 tion.  
 A temple – with what could one compare it? To your temple (return) your  
 attention.
- 15 Eridu's day is long. Its night is over.  
 May your throne say to you, «Sit down».  
 May your bed say to you, «Lie down».

4 Questo verso, come tutti quelli ripetuti in seguito, può essere tradotto in due maniere. Alla traduzione proposta Green suggerisce la variante «at the evening meal, in his banquet hall, they call his name». L'incertezza deriva dal significato ambiguo del termine *u n ú - g a l*, che designa un locale all'interno del tempio, che può essere il *sancta sanctorum*, la parte più recondita del tempio, oppure una sala da banchetto.

- May your temple say to you, «Be rested».  
 May your holy dais also say joyfully to you, «Sit down».
- 20 May your father, An, the king of the gods, satisfy your heart.  
 A man, a humble person, brings you a lament over your wife's faithful temple. When he sings it before you,  
 May that man soothe your heart  
 When he recites a prayer, look kindly upon him.  
 (kirugu 7)  
 It destroyed your . . . It struck against your temple.  
 (its *gišgigal*)
- kirugu 8  
 . . . May he restore it for you.  
 . . .  
 . . .
- 3a Do not [hide] like a criminal . . .

Il lamento su Eridu si inserisce in una raccolta di testi sumerici, che sulla base di forti paralleli, sono considerati come un genere letterario unitario e definiti come «lamenti sulle città».<sup>5</sup> Queste composizioni si incentrano sulla descrizione della caduta e della rinascita del paese di Sumer e delle sue città. Le più conosciute sono il *Lamento sulla distruzione di Ur*<sup>6</sup> e il *Lamento sulla distruzione di Sumer e Ur*,<sup>7</sup> a questi testi, molto estesi, si aggiungono altri lamenti sulla distruzione di varie città sumeriche come Nippur, Uruk e appunto Eridu.<sup>8</sup>

Tra i lamenti sulle città ritrovati finora si riscontrano paralleli tematici. Tutti presentano, anche se con variazioni e differenti accenti, temi come la distruzione della città e del paese, l'attribuzione della responsabilità, l'abbandono della città da parte della divinità, la ricostruzione della città e il ritorno della divinità.<sup>9</sup> Anche sul piano strut-

5 Come introduzione generale a questo genere letterario e ai problemi connessi con questa definizione cf. DURAND, *Les écrits mésopotamiens* 129–130; MICHALOWSKI, *The Lamentation Over the Destruction of Sumer and Ur* 4 ss.; FERRIS, *The Genre*, in part. 1–61; DOBBS-ALLSOPP, *Weep, O Daughter of Zion* 1–96; BOUZARD, *We Have Heard With Our Ears* 15–99; EMMENDÖRFFER, *Der ferne Gott* 17–21.

6 L'edizione principale del testo è di KRAMER, AS 12. La sua traduzione è ripresa in ANET 455–463.

7 Cf. MICHALOWSKI, *The Lamentation Over the Destruction of Sumer and Ur*.

8 A questa lista va aggiunta ancora una composizione frammentaria, nota come *Lamento di Ekimar*. Il lamento su Uruk è edito da GREEN, JAOS 104, 253–279. Il lamento su Nippur non è ancora stato pubblicato. Per una traduzione parziale cf. ad esempio EDZARD, *Die zweite Zwischenzeit* 86–90.

9 Cf. GREEN, JAOS 104, 253: «The two pivotal issues of the laments, the collapse and revival of Sumer, are presented in five major themes: destruction, assignment of responsibility, abandonment, restoration, and return. Each of the five known city laments follows this general thematic pattern, with individual differences in focus and elaboration». Cf. anche BOUZARD, *We Have Heard With Our Ears* 60; FERRIS, *The Genre* 35–36; DOBBS-ALLSOPP, *Weep, O Daughter of Zion* 45–94.

turale i lamenti presentano affinità, tuttavia non riservate solo a queste composizioni: a unità dette *kirugu*, che possono variare molto in lunghezza, si intercalano altre molto brevi, i *gišgigal*, che assumono una funzione di antifona.<sup>10</sup> Inoltre queste composizioni, che possono essere anche molto lunghe, comprendono varie forme, come inni, preghiere, lamenti degli dèi. Un ulteriore punto in comune è costituito dal linguaggio impiegato: i testi sono redatti nel dialetto sumerico principale con spezzoni in *emesal*.<sup>11</sup>

Nel lamento scelto si narra il duro attacco subito dalla città di Eridu, caduta in rovina. La struttura tematica di questa composizione, relativamente breve e per questo particolarmente adatta ai fini della presente ricerca, è assai complessa. Il lamento si apre con uno sguardo globale sullo scenario di distruzione e abbandono (*kirugu* 1). Segue un resoconto dettagliato sull'impatto della forza distruttrice che si scaglia contro la città nella sua completezza per poi concentrarsi sul tempio, il cuore di Eridu (*kirugu* 2–4). In seguito si descrive il dolore di Enki e Damgalnunna (*kirugu* 4a–7,2). La ricostruzione attualmente disponibile del lamento si conclude con una preghiera e una richiesta di benevolenza rivolte a Enki affinché la città venga ricostruita (*kirugu* 7,8–24). È probabile che l'ultima strofa celebrasse il ritorno di Enki e la ricostruzione di Eridu (*kirugu* 8).<sup>12</sup>

Viste le numerose lacune del testo<sup>13</sup> e la sua struttura tematica e strutturale molto intricate mi limiterò a evidenziare tre linee principali nell'ottica della presente indagine. Questi temi emergono a differenti riprese nelle varie unità: la descrizione della distruzione di Eridu, l'abbandono e il dolore degli dèi, le prospettive di un loro ritorno e della ricostruzione della città.

#### 4.1.2 Distruzione

La distruzione viene principalmente descritta con l'immagine di una tempesta violenta che si abbatte sulla città e sulla campagna. La violenza della tempesta viene sottolineata più volte fin dall'inizio, non da ultimo evidenziando l'effetto acustico da essa provocato (1,5–10). La tempesta si estende sulla città allargandosi come un mantello o

10 Sulla ricorrenza di queste unità cf. BOUZARD, *We Have Heard With Our Ears* 63; COHEN, *Balag-compositions*, 8 s. e CLAM 29; GREEN, JAOS 104, 254; WILCKE, AS 20, 285ff.

11 Cf. nota 5 in 2.1.

12 Dell'ultima strofa si conoscono solo poche righe. GREEN, JCS 30, 128 e 157.

13 La ricostruzione attuale conta ca. 180 versi. Green stima il *kirugu* 4 a ca. 60 versi. I due frammenti riportati sono numerati diversamente (4, 4a) per evidenziare la lacuna. L'inizio del *kirugu* 6 non è noto.



come un lenzuolo (1,5-6),<sup>14</sup> come una tempesta di sabbia mette a tacere qualsiasi altro rumore. La forza della tempesta oscura la luce del giorno, facendo piombare la città in un'atmosfera crepuscolare (1,21-24). In 1,20, con una formulazione a carattere quasi sapienziale, la tempesta viene descritta come forza che, scatenata, non è assolutamente in grado di distinguere tra bene e male. La sua natura indiscriminata viene descritta dettagliatamente nel *Lamento sulla distruzione di Ur*:

The storm which knows not the mother, the storm which knows not the father,  
The storm which knows not the wife, the storm which knows not the child,  
The storm which knows not the sister, the storm which knows not the brother,  
The storm which knows not the weak, the storm which knows not the strong,  
(...)<sup>15</sup>

Nella seconda strofa la descrizione della distruzione viene presentata seguendo un movimento dall'esterno verso l'interno. La tempesta si fa strada spaccando la serratura e la porta della città (2,4), circondando le mura e rivoltando le fondamenta. La parte pura della città, il suo tempio, viene riempita di sporco. La ziggurat, che toccava il cielo, è ridotta a un ammasso di macerie. Anche la porta del tempio viene sradicata, assieme alla serratura e al telaio (2,13-18). La porta più rappresentativa, che accede alla ziggurat, affiancata da statue di leoni, viene colpita, le travi del tempio subiscono la medesima sorte (3,1-2).<sup>16</sup>

La rovina del tempio come costruzione implica la fine del suo funzionamento: i riti sublimi cessano (1,17;3,9 ss.), il personale e gli animali del tempio vengono trascinati nella medesima sorte. Silenzio e sangue caratterizzano lo stato del tempio profanato.

A Eridu e nel tempio regna la confusione, le macerie occupano la città rovinata (1,18). Il tempio è sfigurato. La natura incolta, rappresentata dai rovi, si impossessa dello spazio urbano (4,7-8). La città è bloccata nel suo funzionamento generale, tutti gli abitanti sono toccati dalla disgrazia.

Le cause della distruzione vengono situate su due piani differenti. Da una parte si scioglie l'immagine della tempesta dichiarando che la città è stata attaccata dai nemici, i Sua<sup>17</sup> e gli Elamiti (4,10). Ma, d'altra parte, la vera causa della distruzione è da ricercare nella sfera

14 Per quest'espressione cf. GREEN, JCS 30, 142.

15 Ll. 400-403, traduzione di KRAMER, AS 12, 67.

16 Cf. GREEN, JCS 30, 148.

17 Per il problema dell'identificazione di questo popolo cf. JACOBSEN, AJSL 58, 220, nota 4.

divina. La città sembra infatti essere stata maledetta dalle divinità più potenti del panteon: An e Enlil (1,25–26).

#### 4.1.3 Dolore e abbandono

Anche le divinità principali di Eridu, Enki e Damgalnunna, si sono allontanate dalla città. Enki sta fuori da Eridu e piange (1,11–15). Dopo queste allusioni iniziali, i motivi del dolore e dell'abbandono da parte degli dèi vengono ripresi solo alla fine della quarta strofa, dove ritorna la descrizione di Enki afflitto e piangente. Purtroppo le allusioni al lamento di Enki sono molto frammentarie (4a; 5,1 s.): lui, il signore dell'Apsu, il dio della sapienza, china il capo osservando da distante la città ormai diventatagli estranea.

La sua sposa, Damgalnunna, si dilania dal dolore, si graffia il petto e gli occhi, si strappa i capelli in segno di lutto (5,3–6). Rivolgendosi direttamente a Eridu, sua città, innalza un lamento (5,7–7,2). Nel suo discorso Damgalnunna inserisce il destino amaro di Eridu in un contesto generale di distruzione. L'intero paese di Sumer ne è stato colpito (6,4'). Segue un elenco delle città distrutte: Nippur (non nominata direttamente ma ricordata tramite il suo tempio principale, il Kiur), Kiš, Ur, Uruk. L'elenco, rievoca la distruzione di queste città e dei loro luoghi sacri attribuendo la responsabilità generale a Enlil (in *emesal* Mullil). È lui, il dio più potente, che ha distrutto il paese, partendo dal Kiur, punto di riferimento per tutto il paese di Sumer. In seguito vengono elencate le divinità che, seguendo l'esempio di Enlil, hanno distrutto le proprie sedi. Tutte le divinità menzionate da Damgalnunna hanno distrutto città e tempio, ma nessuno li ha completamente abbandonati. È con questo argomento che Damgalnunna cerca di far presa su Enki. Davanti alle rovine del tempio Apsu, la dea si rivolge ad Enki, suo amante, descrivendo in modo drammatico la situazione di Eridu e chiedendo per quanto tempo durerà questa situazione. A Eridu, in contrasto con le altre città, nessuno presenta offerte, nessuno invoca la divinità. Alle parole della sua amata Enki si sente ancora più angosciato (7,5–7).

In tutta la composizione la distruzione viene coerentemente interpretata sul piano teologico: il destino di distruzione è deciso nel mondo degli dèi e i motivi della loro decisione non sono noti. La realizzazione della distruzione viene poi espressa in termini di nemici o carestia, ma la motivazione di fondo resta inspiegata.

Damgalnunna assume un ruolo doppio: da una parte, avendo abbandonato con Enki Eridu, è corresponsabile della catastrofe, dall'altra, intercedendo a favore della città, cerca di salvare la situazione.

Questa doppia funzione lascia da una parte trasparire una grave crisi tra la città e le due divinità, dall'altra evidenza però il mantenimento di un forte contatto, punto di partenza per il ripristino della città.

Il motivo della dea addolorata che piange e intercede per la salvezza della sua città ricorre in vari lamenti. Nel *Lamento sulla distruzione di Ur* questo tema viene sviluppato in modo molto ampio.<sup>18</sup>

Ningal è disperata e piange il destino della propria città, Ur, colpita e rasa al suolo dalla violenta tempesta. Nel suo lamento Ningal sottolinea la ferma intenzione di rimanere in città, di non abbandonare il suo tempio. Terrorizzata dalla violenza del ciclone, Ningal trascorre giorni e notti terribili nella sua abitazione, poi cerca di bloccare la tempesta: spiegando le sue ali come un uccello, ordina alla tempesta di ritirarsi. Ma le parole della dea sono invane, Ur e il tempio vengono distrutti:

Although, because in my city a bitter *wail* has broken forth,  
I like a bird of heaven flap (my) wings  
(And) to my city I fly,  
My city on its foundation *in grief* was destroyed;  
Ur on its base *in grief* perishes.  
Although, because the *hand of the storm* has appeared above,  
I screamed and cried to it, 'Return, O storm, to the plain,'  
The storm's breast verily rose not to depart.<sup>19</sup>

Nel seguito del racconto si narrano gli antecedenti della distruzione: La decisione di Anu e Enlil appare irremovibile, nonostante il doppio tentativo di Ningal di salvare la città e i suoi abitanti:

«On that day, after the lord had been overcome by the storm,  
After, in spite of the 'lady', her city had been destroyed;  
On that day, after the lord had been overwhelmed by the storm,  
After they had commanded the utter destruction of my city;  
After they had commanded the utter destruction of Ur,  
After they had ordered that its people be killed –  
On that day verily I abandoned not my city;  
My land verily I forsake not.  
To Anu the water of my eye verily I poured;  
To Enlil I in person verily made supplication.  
'Let not my city be destroyed,' verily I said unto them;  
'Let not Ur be destroyed,' verily I said unto them;  
'Let not its people perish,' verily I said unto them.  
Verily Anu turned not to this word;  
Verily Enlil with its 'It is good; so be it' soothed not my heart.  
For the second time, when the council had . . . ed  
(And) the Anunnaki . . . had seated themselves,  
The legs verily I . . . ed, the arms verily I stretched out.

18 Cf. KRAMER, BiAr 46, 71 ss.

19 Ll. 105–112, traduzione di KRAMER, AS 12, 29.

To Anu the water of my eye verily I poured;  
 To Enlil I in person verily made supplication.  
 «Let not my city be destroyed,» verily I said unto them;  
 «Let not Ur be destroyed,» verily I said unto them;  
 «Let not its people perish,» verily I said unto them.  
 Verily Anu turned not to this word;  
 Verily Enlil with its «It is good; so be it» soothed not my heart.  
 The utter destruction of my city verily they ordered,  
 The utter destruction of Ur verily they ordered;  
 That its people be killed, as its fate verily they decreed.  
 Me like one who had given them my . . . .—  
 Me because of my city they filled with grief;  
 My Ur because of me they filled with grief.  
 Anu changes not his command;  
 Enlil alters not the command which he had issued».<sup>20</sup>

L'intervento di Ningal non ha nessun effetto. Il volere di Anu e Enlil resta incontestato.

Così come nel *Lamento su Eridu* anche nel *Lamento sulla distruzione di Ur*, più ampio e ricco di dettagli, non emerge alcuna giustificazione dell'agire degli dèi potenti che infieriscono contro le città sumeriche. Per contro, in un'altra composizione, il *Lamento sulla distruzione di Sumer e Ur*, si accenna allo statuto effimero della città:

Ur was indeed given kingship (but) it was not given an eternal reign.  
 From time immemorial, since the land was founded, until the population multiplied,  
 Who has ever seen a reign of kingship that would take precedence (for ever)?<sup>21</sup>

Questa idea della città, grandezza limitata nella sua sopravvivenza, emerge, nel contesto dei lamenti sulle città sumeriche, come un'affermazione singolare.

#### 4.1.4 Ritorno e ricostruzione

L'ultima parte conservata del *Lamento su Eridu* è incentrato sulla condizione indispensabile per il ripristino dell'ordine precedente: il ritorno di Enki e Damgalnunna in città.

Il poeta<sup>22</sup> si rivolge a Enki apostrofandolo come «mio signore». Alle parole di conforto rivolte al dio disperato, fa seguito l'esortazione a riconsiderare Eridu, a prestarle di nuovo attenzione. La pre-

20 Ll. 137–169, traduzione di KRAMER, AS 12, 31–35.

21 Ll. 366–368, traduzione di MICHALOWSKI, *The Lamentation Over the Destruction of Sumer and Ur* 59.

22 Cf. a questo proposito GREEN, JCS 30, 156; BOUZARD, *We Have Heard With Our Ears* 75: l'alternanza di diverse voci all'interno di una medesima composizione fa parte del repertorio stilistico tipico e serve ad aumentare l'effetto tragico del lamento. Cf. anche KRECHER, *Sumerische Literatur* 125–128.

ghiera oppone il vivere in una città estranea ai privilegi di Eridu, città senza pari dal tempio sublime (7,11-14). Conclude l'invocazione un breve elenco degli elementi principali del tempio, che, personificati, invitano Enki a ritornare e godere di un soggiorno confortevole nella sua residenza cittadina.

Il tema del ritorno e della ricostruzione della città nel *Lamento su Eridu*, almeno nella forma ricostruita fino ad oggi, appaiono solo all'interno dell'invocazione e non come fatti acquisiti. È probabile che la descrizione nell'ultima strofa fosse incentrata proprio su questo.

Il motivo del ritorno degli dèi preannuncia la fine della crisi. La città è destinata a riacquistare l'aspetto e le funzioni che la caratterizzavano prima del disastro. Il tema della distruzione di Eridu viene così, alla fine, attutito e presentato come una parentesi nel perdurare della città.

#### 4.1.5 Sfondo storico

Un caratteristica centrale dei lamenti sulle città distrutte è sicuramente il riferimento a fatti storici avvenuti alla fine del terzo millennio. La descrizione della distruzione presentata nei lamenti allude alle incursioni degli Elamiti e dei loro alleati contro le città dell'impero di Ur III, che culminarono con l'assedio e la presa di Ur, la capitale. Dopo aver saccheggiato le immense ricchezze e profanato i santuari della città, gli Elamiti catturano il re, Ibbi-Sin e lo deportano a Susa (2004 a. C.). La caduta di Ur, il centro di un impero un tempo ben organizzato, dovette fare un'impressione tremenda.<sup>23</sup>

Se lo sfondo storico generale nel quale si inseriscono i fatti narrati è chiaro, più difficile appare invece la collocazione temporale dei singoli testi.<sup>24</sup> Il *Lamento su Eridu* non contiene allusioni dirette a una

23 Cf. LIVERANI, *Antico Oriente* 295 ss.; KURTH, *The Ancient Near East* 70 ss., EDZARD, *Die zweite Zwischenzeit* in part. 50 ss.; JACOBSEN, *AJSL* 58, 219-221; FALKENSTEIN, *ZA* 49, 320 s.

24 Il *Lamento sulla distruzione di Ur*, considerato come il più antico, venne composto secondo JACOBSEN, *AJSL* 58, 219-221, non più tardi che 70 o 80 anni dopo la caduta di Ur: «(...) the composition has clear and detailed memory of the events it laments and its references to existing conditions fit accurately into a distinct historical setting. Events around the fall of the Third Dynasty of Ur are gradually becoming clearer. A rebellion in Babylonia around the tenth year of I(b)bi-Sîn reduced that ruler to a mere petty king who may not have controlled much more than the territory around Ur itself. The rest of his empire broke up into similar small states; Nippur and northern Babylonia fell to Išbi-Irra of Isin, henceforth I(b)bi-Sîn's chief rival; the Diyālā region had won independence under Ilušu-ilija, and so forth. Elam, another former vassal, took advantage of this breakdown in Babylonia. In the twenty-fifths and last year of I(b)bi-Sîn, with its allies and neighbors the Sua people, it launched a devastating attack against

possibile data. Green propone due possibili collocazioni: il regno di Išme-Dagan di Isin (1953–1935 a. C.) oppure quello di Nur-Adad di Larsa (1865–1850 a. C.). La prima congettura si basa su considerazioni di carattere stilistico: il confronto con altre composizioni letterarie del medesimo periodo sembra suggerire una stretta parentela con il lamento. La seconda, invece, è sostenuta da considerazioni fondate su reperti archeologici: Nur-Adad costruì un tempio per Enki a Eridu, come si attesta in un'iscrizione su un mattone ritrovato nella ziggurat di Eridu:

I, Nur-Adad, the mighty man, the faithful farmer of Ur, king of Larsa, who purified the rites of the shrine Ebabbar: Eridu, which long ago had been damaged – I wanted to (re)built it so that I might make its reign prosperous. For Enki I built his beloved holy dwelling. I restored its primeval design for him.<sup>25</sup>

L'uso del dialetto *emesal* all'interno del *Lamento su Eridu* permette di riallacciare il testo a una particolare classe di sacerdoti, denominati *gala* in sumero e *kalû* in accadico, specializzati in riti funebri e in lamentazioni.<sup>26</sup> I lamenti sulle città distrutte venivano impiegati in rituali legati alla ricostruzione della città e del suo tempio. Sull'esatta collocazione temporale di questi riti durante il processo di riparazione e restaurazione del tempio sono state avanzate ipotesi diverse. Green, partendo dal testo e da paralleli con altri lamenti, postula che è il re stesso a recitare la preghiera finale e ad offrirla alla divinità una volta che la statua di Enki è stata ricondotta nella sua dimora.<sup>27</sup> Altri ricercatori, tuttavia, collegano il lamento ai riti precedenti i lavori di

both Ur and Isin. While Isin lived to fight another day, Ur succumbed entirely. I(b)bi-Sin and most of his subjects were carried off captive to Elam, and Ur itself was looted and destroyed. In the ruins or at a near-by spot part of the invaders settled». EDZARD, *Die zweite Zwischenzeit* 57, sostiene invece una data precedente: «Die Entstehung der Ur-Klage ist kaum später als eine Generation nach dem Ereignis anzusetzen. Der letzte Abschnitt des Liedes (11), in dem Nanna zur Wiederherstellung der Stadt aufgefordert wird, aber auch die Aufforderung der Göttin Ningal zur Rückkehr in ihre Stadt sind nur denkbar, wenn die ersten Schritte zur Restaurierung getan und die Kultbilder an ihre Stätte zurückgebracht waren oder deren Heimführung doch unmittelbar bevorstand».

25 Cf. JCS 30, 128–130. Secondo Green questa seconda possibilità è meno probabile, visto che non sono noti altri testi letterari sumerici attribuibili a Nur-Adad.

26 Sul ruolo di questi sacerdoti cf. KRECHER, *Kultlyrik* 27 s.; COHEN, *Balag-compositions* 11 e CLAM 13.

27 Cf. GREEN, JCS 30, 157–158. Questa supposizione parte dall'interpretazione di 7,21 ss., nei quali si descrive una persona umile che offre il lamento ad Enki. Anche se il testo sottolinea lo statuto basso di colui che prega, Green, appoggiandosi su paralleli con i lamenti su Uruk e Nippur attribuisce questa funzione al re. Sul tema della statua «deportata» dai nemici cf. EDZARD, *Die zweite Zwischenzeit* 57.

ricostruzione.<sup>28</sup> Probabilmente queste composizioni venivano recitate in un'unica occasione, per poi entrare a far parte del repertorio delle scuole scribali.<sup>29</sup>

Alla luce di questi brevi accenni al contesto storico è importante evidenziare che i temi principali del lamento – la distruzione della città e il dolore degli dèi da una parte e la prospettiva della sua ricostruzione e del loro ritorno dall'altra – fanno riferimento a fatti storici avvenuti. Il lamento presenta una visione di città ridotta a macerie, rovinata nel suo aspetto monumentale ma soprattutto nella sua possibilità di funzionare. Questa visione drammatica è tuttavia attutita dalla prospettiva di un ritorno allo splendore antecedente la catastrofe.

#### 4.1.6 La città effimera

Il *Lamento su Eridu* presenta un'immagine di città in crisi. La dimensione urbana, una volta punto di riferimento al centro dell'universo, viene descritta nella sua dimensione effimera. La città appare come costruito fragile, suscettibile di rovina. La relazione della città con il mondo divino viene descritta da un punto di vista ambiguo: nonostante sia la sede sublime di Enki e Damgalnunna, Eridu viene abbandonata e distrutta; in balia del volere divino è abbandonata dai propri dèi. Dal lamento non emerge chiaramente se la rovina di Eridu sia la diretta conseguenza del fatto che Enki e la sua sposa se ne siano andati oppure se, viceversa, l'abbandono da parte degli dèi sia provocato dal fatto che la città, ormai distrutta, è diventata inabitabile. Il ruolo delle due divinità non è strettamente parallelo: Enki, pur essendo presentato piangente, in lutto, sembra aver assecondato la decisione suprema di Anu e Enlil; mentre Damgalnunna intercede presso il suo amante supplicando il ripristino della città e del suo tempio.

Nell'economia del testo, i nemici che hanno attaccato e distrutto la città, vengono solo menzionati come esecutori materiali del disastro, in parallelo alla tormenta incapace di fare distinzioni tra bene e

28 JACOBSEN, *AJSL* 58, 223; HALLO, *The Cultic Setting of Sumerian Poetry* 119: «As Jacobsen has seen, a classic example of the genre such as 'The lamentation over the destruction of Ur' was not composed during the catastrophe, nor even in response to it, but at the time of the reconstruction. It represented, in fact, a liturgical apology to the deity for completing the razing of the sanctuaries as a necessary preliminary to their rebuilding». Cf. anche COHEN, *Balag-compositions* 11.

29 Le copie ritrovate sono tutte del periodo paleobabilonese. Probabilmente dopo questa data i testi non vennero più copiati. Cf. KUTSCHER, *Oh Angry Sea* 2.

male. L'interpretazione della rovina di Eridu viene sviluppata completamente a livello teologico. La città, sede del tempio e degli dèi, perde la sua funzione ed è così allo sbaraglio delle forze distruttive rispettivamente del volere degli dèi potenti. Tuttavia, nell'interpretazione fornita dal lamento, la profonda crisi tra dimensione divina e urbana non è completa e irrimediabile, come tradiscono la figura di Damgalnunna implorante da una parte e il motivo della ricostruzione dall'altra.

L'impiego del lamento in riti legati ai restauri e alla ripresa del funzionamento di tempio e città presenta quest'ultima nel suo aspetto effimero, ma da un'ottica retrospettiva, una volta garantita la sopravvivenza di Eridu e ripristinato l'equilibrio tra città e dèi. Il triste destino di Eridu è rievocato solo come una fase transitoria, inserita tra un passato e un futuro di prosperità e completezza.

#### 4.2 Le città in lamenti *balag* e *eršemma*

Nelle tradizioni letterarie mesopotamiche si conoscono altri generi di lamenti che, pur essendo tematicamente molto affini ai lamenti sulle città sumerici presentati in precedenza, hanno strutture e funzioni distinte.<sup>30</sup> Non è possibile in questa sede offrire uno sguardo approfondito su questo importante capitolo della letteratura sumerico-accadica. Mi limiterò a trattare due esempi particolarmente interessanti in vista delle immagini di città che contengono.

A differenza del *Lamento su Eridu*, che, come in genere i lamenti sulle città sumeriche, fa riferimento alla città distrutta come avvenimento storico, i lamenti *balag* e *eršemma* inseriscono il tema della città distrutta in rituali propiziatori e apotropaici senza un collegamento a fatti puntuali.

##### 4.2.1 Testo: il lamento *balag* *Colpisce la terra come una tempesta*

Il primo esempio appartiene alla vasta letteratura dei lamenti *balag*: *Come la tempesta tocca la terra*.<sup>31</sup> Vista l'ampiezza della composizione, la riportiamo in modo riassuntivo.<sup>32</sup>

30 Sui possibili legami diretti tra un genere e l'altro cf. DOBBS-ALLSOPP, *Weep, O Daughter of Zion*; FERRIS, *The Genre*; BOUZARD, *We Have Heard With Our Ears* 53 ss.; EMMENDÖRFFER, *Der ferne Gott* 36 ss.

31 u d a m k i a m u s, le composizioni *balag* venivano registrate in cataloghi usando l'inizio del testo come titolo già in Mesopotamia, come mostra ad esempio il catalogo neoassiro 4 R 53. Cf. KRECHER, *Kultlyrik* 19, nota 9 e 21, nota 11. Cf. anche KRECHER, *RLA V*, 478-485.



La prima parte del lamento (ll. 1–24) contiene la lode della parola potente degli dèi.<sup>33</sup>

- 1     It touches the earth like a storm. Its meaning is unfathomable.  
       His word touches the earth like a storm. Its meaning is unfathomable.

Segue l'elenco degli dèi, la cui parola presenta queste caratteristiche: An, Enlil, Enki, Asarluhi, Enbilulu, Muzebbasa, Šeddukišarra, Dikumaham. La descrizione si concentra poi sull'enorme potere di tale parola:

- His word, which causes the heavens to rumble above!  
       His word, which causes the earth to shake below!  
       His word, (at) which the Anunna-gods stumble!  
       His word has no diviner. It has no interpreter.  
 15    His word, a swelling flood, is unopposed.  
       His word causes the heavens to rumble, the earth to shake.

Nella seconda parte (ll. 25–52) il tema del potere della parola raggiunge il culmine: da una parte la potente parola divina è impenetrabile, inintelligibile e imprevedibile; dall'altra ha un enorme potenziale di distruzione:

- 35    Let me bring his word to the diviner and that diviner will lie.  
       Let me bring his word to the interpreter and that interpreter will lie.  
       His word afflicts a man with woe. That man moans.  
       His word afflicts a young woman with woe. That young woman moans.  
       As his word proceeds lightly, it destroys the land.  
 40    As his word proceeds grandly, it destroys habitations.<sup>34</sup>  
       His word is a covered fermentation vat. Who may know what is inside it?<sup>35</sup>  
       His word, whose interior is unknown, its exterior tramples down (everything).  
       His word, whose exterior is unknown, its interior tramples down (everything).  
       His word causes men sickness. It weakens men.  
 45    When his word drifts in the heavens, indeed the country is sick.  
       When his word walks on the land, indeed the land is diminished.  
       His word is a storm which chases (all) five out from a household of five.  
       The word of Asarluhi chases (all) ten out from a household of ten.

32 La ricostruzione è ripresa da COHEN, CLAM, 120 ss. Il lavoro di Cohen, attualmente la raccolta più completa di composizioni *balag*, ha suscitato reazioni divergenti. Cf. ad esempio la critica di BORGER in BiOr 47. Per non specialisti è molto difficile verificare la qualità delle ricostruzioni presentate, vista l'oggettiva difficoltà di tale impresa. Alcuni frammenti di *u d a m k i a m u s* sono tradotti anche da CASTELLINO in *Testi sumerici e accadici* 313–315.

33 La numerazione delle linee segue l'edizione di COHEN, CLAM.

34 Variante: «it kills people».

35 Variante: «inside it is whirling».

- Above, his word hurries to me. Above, it causes grief.  
 50 The word of Asarluhi is spoken below. Below, there is shaking.  
 At the sickness (inflicted) by the word, I moan.  
 His word, which causes the heavens themselves to rumble above! Woe, his word!

Dopo una frase che assume la funzione di ritornello (l. 53) il tema del lamento si concentra su Enlil. Il potere di Enlil viene presentato nell'ottica di qualcuno che da esso è stato colpito: il testo è redatto alla prima persona singolare. Dapprima la descrizione assume i contorni di una lode.

- The honored one like the wind, like the wind,  
 55 like the wind, the eminent one knocks me down.  
 The honored one, the lord of the lands,  
 the unfathomable one, whose word is true,  
 whose orders no one can challenge,  
 the honored one, Enlil, whose utterances are unalterable  
 60 is a storm which destroys the cattle pen, which tears out the sheepfold.  
 My roots are uprooted; my forests denuded.  
 The Anunna-gods have altered my *me's* which ....  
 His crows denude my forests.  
 Oh lord of the lands! You do not move about like mortal man.  
 65 You do not move about as I would.  
 You withhold sustenance from my belly.  
 You silence my liver and my heart.  
 For you there is none; for you there is no destruction.

In seguito il tono diventa quello del lamento. La parola di Enlil si è rivelata distruzione per molte città:

- At your word, at your word, woe to the house at your word!  
 80 Your city Nippur! At your word, at your word, woe to the house at your word!  
 The brickwork of the Ekur! At your word, at your word, woe to the house at your word!  
 The Kiur, the great place! At your word, at your word, woe to the house at your word!  
 The shrine Enamtila! At your word, at your word, woe to the house at your word!  
 The brickwork of Sippar! At your word, at your word, woe to the house at your word!  
 85 The shrine Ebabbar! At your word, at your word, woe to the house at your word!  
 The brickwork of Tintir! At your word, at your word, woe to the house at your word!  
 The brickwork the Esagil! At your word, at your word, woe to the house at your word!  
 The brickwork of Borsippa! At your word, at your word, woe to the house at your word!  
 The brickwork of the Ezida! At your word, at your word, woe to the house at your word!

- 90 The Emahtila! At your word, at your word, woe to the house at your word!  
 The Etemenanki! At your word, at your word, woe to the house at your word!  
 The Edaranna! At your word, at your word, woe to the house at your word!  
 At your word the heavens rumble.  
 The word of Enlil causes the earth to shake.
- 95 You, when your word is invoked in the heavens, . . .  
 You, when your word is invoked on earth, . . .  
 It is because of your word that a (normally) faithful ewe abandons its lamb.  
 It is because of your word that a (normally) faithful goat abandons its kid.  
 The (normally) faithful mother abandons her child.
- 100 The wife of the warrior has abandoned the little child, her (own) child.  
 . . . has abandoned her spouse.

Segue una lacuna di quattro linee. Il tono accusatorio viene accentuato. Ninlil, sposa di Enlil e dea di Nippur, è sdraiata nella sua cella e piange:

- For . . . who lies down (in) the holy cella, . . . utters a wail.  
 For mother Ninlil, who lies down (in) the holy cella, . . . utters a wail.  
 Gaze at the . . . which has been destroyed!  
 . . . , gaze at your city which has been destroyed!
- 110 Father Enlil, gaze at your city which has been destroyed!  
 Gaze at . . . Nippur, which has been destroyed!  
 Gaze at . . . Ekur, which has been destroyed!  
 Gaze at the Kiur and the Enamtila, which have been destroyed!  
 Gaze at Sippar and the Ebabbar, which have been destroyed!
- 115 Gaze at your city, Tintir, which has been destroyed!  
 Gaze at the Esagil and Borsippa, which have been destroyed!  
 Gaze at the Ezida and the Emahtila, which have been destroyed!  
 Gaze at the Etemenanki, which has been destroyed!  
 Gaze at the Edaranna, which has been destroyed!
- 120 Your eye never tires from gazing about.  
 Your neck doesn't straighten up from bending.  
 When will your heart tire from thinking?  
 You have handed over the ewe and its own lamb to the foreigner.  
 You have handed over the goat and its own kid to the foreigners.
- 125 You have destroyed the property of the wealthy.  
 Enlil, (even) those wearing much clothing have been killed by cold.  
 Your eye never tires.

A questo punto il testo presenta una lacuna maggiore.<sup>36</sup> In seguito viene ripreso il tema della potente parola degli dèi (b+142 – b+153), poi il ritornello parallelo alla linea 53 (b+154) e un ulteriore lamento pure frammentario, questa volta incentrato sulla distruzione del tem-

36 Cohen considera possibile inserire a questo punto un lamento di Ninlil. Cf. COHEN, CLAM 146–151.

pio. Dopo varie lacune troviamo un'altra lamentazione, questa volta incentrata sul paese e sulle città distrutte.

- d+165     The merchand has been cut off. The entire country is in confusion.  
 The merchand has been cut off from the city. The entire land is in confusion.  
 (...)
   
 In the city he has cursed its lord.  
 He causes its lady to sit down in sickness.  
 That city which is being neglected by its lord  
 has Enlil turned into a haunted place.
- d+180     The (professional) mourner weeps there.  
 The sayer of laments laments there.  
 The cowherd . . . there.  
 The shepherd plays the reed-of-mourning there.  
 The *gudu*-priest no longer speaks happily there.
- d+185     The *gala*-priest no longer chants there «Oh, your heart!»  
 The *gudu*-priest has left . . .  
 The *en*-priest has left the *gipar*-building.  
 The *gala*-priest has left in sighs.  
 Its lord is no longer present. Its lady is no longer present.
- d+190     Its lord . . . has gone to the netherworld.  
 Its lady . . . has gone with ihm to the netherworld.  
 The fox drags his tail there.  
 The francolin cries out from there with uplifted voice.  
 Its interior is haunted; its environs are haunted.
- d+195     He silences and destroys its interior  
 He destroys its front, which is ruined.  
 Inside the singer of dirges causes men to leave.  
 Its large shovel is standing in the pit.  
 By the side its huge oven . . .
- d+200     In that place where oxen are slain men are slain.  
 In that place where sheep are butchered men are butchered.

lacuna

- Troubles are hanging down in the front of the house.  
 Sighs are hanging down in its interior.  
 No one who feels happy passes by it.
- e+205     No one who feels exuberant passes by it.  
 No happy person comes forth from it.  
 No pure person passes by the faithful house.  
 From its threshold wailing is brought forth.  
 From the . . . of the house sighs are brought forth.

lacuna

- f+222     Lord, you have destroyed the faithful house. You have [killed] the men of the faithful house.  
 Father Enlil, (your) eyes never tire.  
 Your neck does not straighten up. Why do you wander about?

L'ultima sezione comprende una litania nella quale si invocano il cielo, la terra e tutto il panteon affinché esercitino la loro influenza su

Enlil per placarlo (ll. f+225 – f+265). Da ultimo si chiede loro di intercedere affinché Enlil non abbandoni più le città e i templi, elencati singolarmente in un'ampia lista (ll. f+266 – f+277).

L'ultima linea viene ricostruita sulla base di paralleli con altre composizioni *balag*:

[A supplication that the . . . temple should be restored.]<sup>37</sup>

Non è possibile analizzare in dettaglio un testo ricostruito in modo tutto sommato frammentario e con numerosi punti interrogativi come questo. Bisognerà perciò limitarsi ad alcune osservazioni incentrate sui temi principali. Tuttavia, soprattutto grazie alle recenti pubblicazioni sui vari generi di lamenti mesopotamici, è possibile ricostruire a grandi linee anche il contesto letterario e rituale nel quale vanno situati i vari filoni.<sup>38</sup>

I lamenti *balag*, anch'essi appartenenti al repertorio dei sacerdoti *gala/kalû*,<sup>39</sup> sono attestati sull'arco di due millenni: le copie più antiche rinvenute finora risalgono al periodo paleobabilonese, mentre le tavolette più recenti, ritrovate a Uruk e a Babilonia, sono del periodo seleucida.<sup>40</sup> In un tale lasso di tempo queste composizioni, tramandate e copiate all'interno di questo specifico gruppo di sacerdoti, vennero trasformate e continuamente adattate alle contingenze. Da questo punto di vista il lamento scelto come esempio è rappresentativo, essendo infatti ricostruito a partire da tavolette anticobabilonesi e neo-assire.<sup>41</sup>

Nonostante la tradizione plurimillenaria sembra appropriato indicare questo genere di lamenti con il medesimo termine *balag*, che originariamente indicava lo strumento musicale che accompagnava il lamento.<sup>42</sup> A poco a poco esso appare nelle liste mesopotamiche come termine tecnico per definire un tipo preciso di composizione.<sup>43</sup> Carat-

37 Questa indicazione conclusiva è tipica delle recensioni del primo millennio a. C. Cf. COHEN, CLAM 29.

38 I vari filoni sono denominati *balag*, *eršemma*, *eršahunga*, *šulla* ecc. Sui vari generi letterari cf. p. es.: KRECHER, RLA VI, 1 ss. e *Kultlyrik*; GWALTNEY, *The Biblical Book of Lamentations*; FERRIS, *The Genre* 17–61; DOBBS-ALLSOPP, *Weep, O Daughter of Zion* 11 ss.; BOUZARD, *We Have Heard With Our Ears*; EMMENDÖRFFER, *Der ferne Gott* 17–38. Sui singoli generi di lamenti e altre preghiere ad essi connesse cf. COHEN, *Sumerian Hymnology, Balag-compositions* e CLAM; KUTSCHER, *Oh Angry Sea*; Maul, *Herzberuhigungsklagen*.

39 Cf. sopra nota 26.

40 La prima data del 165, la seconda del 112 a. C. Cf. BLACK, BiOr 44 e COHEN, CLAM 11 ss.

41 COHEN, CLAM 120 ss.

42 Forse un'arpa o un tipo di percussione. Cf. COHEN, *Balog-compositions* 31.

43 Cf. KRECHER, *Kultlyrik* 19 ss.

teristiche strutturali di questo genere sono le unità di lunghezza variabile (*kirugu*), in alcune composizioni alternate a «antifone» solitamente di una sola riga (*gišgigal*). Caratteristicamente questi elementi tipici dei lamenti *balag* sono separati otticamente da linee tratteggiate.<sup>44</sup> I *kirugu* possono variare molto nella forma e nel contenuto, anche all'interno di una medesima composizione.<sup>45</sup> Spesso a questi lamenti viene aggiunta un'ulteriore unità letteraria (nota anche come composizione isolata) detta *eršemma*.<sup>46</sup>

Dal punto di vista del contenuto i *balag* presentano temi caratteristici come la lode della divinità, la descrizione della distruzione delle città, e l'insistente supplica alla divinità affinché la distruzione cessi e la sua ira si plachi.<sup>47</sup> Queste linee generali appaiono nei singoli lamenti in un vasto spettro di combinazioni e variazioni, come mostra la composizione *Colpisce la terra come una tempesta*. Tipica per questo genere di lamenti è l'alternanza di diverse forme all'interno delle varie parti: inni, lamenti e preghiere si alternano; il testo è redatto in parte alla prima persona, a tratti in uno stile narrativo.

I numerosi punti interrogativi dovuti sia alla ricostruzione che alle difficoltà intrinseche alla traduzione dei testi sumerici, non consentono un'analisi attendibile della struttura del testo.<sup>48</sup> Mi limiterò ad evidenziare le linee tematiche principali. La lode delle divinità viene presentata in due momenti: una lode generale della parola potente degli dèi da una parte (ll. 1–52) e una lode – che nel corso del testo assume il tono di un lamento – di Enlil, del suo potere e della sua parola imperscrutabili (ll. 54–101). La parte centrale contiene la descrizione della distruzione di tempio, paese e città (ll. 106–f+224). Segue (probabilmente come conclusione)<sup>49</sup> una litania per calmare la furia di Enlil (ll. f+225–f+277).

44 Cf. COHEN, *Balag-compositions* 9 s. e CLAM 29 ss.

45 FERRIS, *The Genre* 38 ss. descrive differenti strutture tipo delle composizioni *balag*. Scettico su questo tentativo appare invece EMMENDÖRFFER, *Der ferne Gott* 28, nota 51.

46 Cf. COHEN, *Sumerian Hymnology* 41; GWALTNEY, *The Biblical Book of Lamentations* 196–200; COHEN, CLAM 16.

47 Cf. ad esempio COHEN, *Balag-compositions* 7; FERRIS, *The Genre* 30 ss.

48 Cf. ev. la struttura indicata da EMMENDÖRFFER, *Der ferne Gott* 29, basata sulla ricostruzione del testo di Cohen e fondata su criteri tematici, con allusioni alle varie forme impiegate.

49 Per la lista dei frammenti collazionati da Cohen come conclusione cf. CLAM 146.

#### 4.2.2 La parola potente degli dèi

La lode iniziale presenta la parola divina come grandezza insondabile e impenetrabile. Il suo impatto sulla terra è come quello di una tempesta, di un ciclone (ll. 1–2). Questa affermazione sembra anticipare il tema della distruzione, mostrando la potenza straordinaria e incalcolabile della parola divina. La lista che segue enumera singole divinità la cui parola presenta le caratteristiche descritte già in apertura: è paragonabile alla tempesta e imperscrutabile (ll. 3–10). La parola divina non conosce chi sia in grado di farle fronte. Essa fa rimbombare il cielo, scuote la terra, è come un diluvio dirompente. Questa potenza impenetrabile, che nessuno riesce a interpretare, può rivelarsi distruttiva: interrompe i processi di crescita, distrugge tutto quanto tocca (ll. 11–24). Nel seguito della composizione questi motivi vengono reiterati, con particolare attenzione al potenziale distruttivo della parola divina: la parola distrugge il paese, le abitazioni, porta malattia, morte, lutto (ll. 25–52).

#### 4.2.3 Potere di Enlil

Al potere di Enlil vengono attribuite le medesime caratteristiche. Anch'egli è imperscrutabile, i suoi ordini sono incambiabili, le sue manifestazioni inalterabili. Come il vento esso infierisce contro animali e piante, infligge distruzione. La lode di Enlil assume fin dall'inizio i contorni di un lamento espresso in prima persona e, durante lo svolgimento della composizione, questo tratto si fa man mano più forte. Agli occhi del narratore, il potere grande di Enlil è opprimente, schiacciante (ll. 54–78). La lista di città e templi distrutti viene inserita su queste affermazioni: causa della distruzione è la parola potente di Enlil che ha colpito le città di Nippur, Sippar, Tintir<sup>50</sup> e Borsippa con alcuni dei rispettivi templi.<sup>51</sup> La lista di tredici nomi propri è attestata nelle copie più recenti del lamento. Le copie anticobabilonesi contengono invece solo la linea riferita all'Ekur.<sup>52</sup> Alla distruzione di città e

50 Uno dei nomi di Babilonia.

51 Ekur, Kiur e Enamtila a Nippur; Ebabbar a Sippar; Esagil, Etemenanki e Edaranna a Babilonia; Ezida e una sua cella, detta Emahtila, a Borsippa.

52 Cf. COHEN, CLAM 40. Una dinamica paragonabile riferita alla lista di città e templi è riscontrata in un'altra composizione, un lamento *eršemma* a Enlil (no. 35). Nella descrizione del potere distruttivo di Enlil la copia paleobabilonese (no. 35.1) menziona solo la città di Nippur con l'Ekur e il Kiur, mentre una copia del medesimo testo risalente al primo millennio a. C. (no. 35.2) inserisce una lista con città e templi (Enamtila, Sippar, Ebabbar, Tintir, Esagil, Borsippa, Ezida, Emahtila, Etemenanki, Edaranna) identica a quella in *u d a m k i a m u s*. Cf. COHEN, *Sumerian Hymnology* 117–121 e 38: «In the First Millennium B.C.E. re-

templi corrisponde l'interruzione del normale funzionamento della vita: animali e madri abbandonano i loro piccoli (ll. 79–101).

#### 4.2.4 Scenario di distruzione

La descrizione della distruzione di città e templi viene introdotta all'interno di un lamento intonato da Ninlil, sposa di Enlil. La dea di Nippur è sdraiata per terra nel suo tempio e si dispera.<sup>53</sup> Il tono del lamento è duro, accusatorio (ll. 106–107). La distruzione viene rievocata di nuovo con un elenco dei luoghi colpiti (ll. 109–118). Segue un rimprovero diretto a Enlil, nel quale si ricordano le conseguenze della sua furia: distruzione e morte (ll. 120–126).

Il tema della distruzione riemerge – stando alla ricostruzione di Cohen – a più riprese nel seguito del lamento. Una sezione racconta in terza persona<sup>54</sup> quanto è capitato al paese (ll. d+165–f+224). L'intero territorio è dominato dalla confusione. I normali scambi sono impossibilitati. La maledizione ha colpito la città che si è trasformata in un luogo di abbandono. Gli dèi l'hanno abbandonata lasciando il posto al personale addetto ai lamenti. Chiunque si avvicini alla città viene contagiato dal suo destino; chiunque si avvicini a questo luogo desolato, si sente infelice, impuro. In questo passo alla città distrutta vengono attribuite le caratteristiche della natura incolta: gli animali selvatici si addentrano nella città, mentre le divinità se ne vanno per recarsi nella pianura incolta, nella steppa.

#### 4.2.5 Testo: lamento *eršemma* a Baba

Nelle tradizioni mesopotamiche è attestato un ulteriore genere di lamento, detto *eršemma*, nel quale sovente ricorre il tema della città di-

cension of no. 35, the city and temple list of the Old Babylonian redaction is also expanded. This literary development demonstrates firstly, how a particularistic hymn, in this instance, an *eršemma* intended for recitation in Nippur, was adapted for recitation throughout a wider area. The Old Babylonian redaction cites only Nippur, the Ekur of Enlil and the Kiur of Ninlil. However, in the First Millennium B.C.E. text, the cities Sippar, Babylon and Borsippa as well as their respective shrines have been appended. Moreover, the addition of only northerly centres indicates (...) that the *eršemma* was probably reworked any time from the reign of Hammurapi onward. Note that this *eršemma* also occurs as the opening *kirugu* of the lamentation *ur ú a-š e-e-r-r a*, which is preserved only in First Millennium B.C.E. copies».

53 Sul motivo della dea disperata cf. KRAMER, BiAr 46, 71 ss.

54 L'alternanza della voce narrante è tipica del repertorio stilistico sumerico. Cf. sopra nota 22.



strutta, come mostra l'esempio che riportiamo qui sotto. Il lamento è rivolto alla dea Baba, la divinità principale di Lagaš.<sup>55</sup>

- 1 City! Oh jewel-work! Because of me it was pillaged.  
My city Girsu! Oh jewel-work! Because of me it was pillaged.  
Brickwork of «the place» Lagaš! Oh jewel-work! Because of me it was pillaged.  
My shrine Eninnu! Oh jewel-work! Because of me it was pillaged.
- 5 My mound Nina! Oh jewel-work! Because of me it was pillaged.  
My brickwork of Sirara! Oh jewel-work! Because of me it was pillaged.  
... Lagaš! Oh jewel-work! Because of me it was pillaged.  
My city (now) scatters its jewel-work.  
Girsu makes the small lapis-lazuli (stones) dull.
- 10 From the midst (of) the city the storm has spoken out.  
(While) my Lama-genie of the holy place<sup>56</sup> (is) outside of Girsu!  
Inside she(?) had placed a shining throne.  
She(?) had placed a scepter(?) there.  
She(?) placed a third one there for joy.
- 15 She(?) placed it there for the consort of the great warrior.  
(Now) the lady has left this city.  
The supreme lady has left this house.  
«Princess of our city!» shall I cry out.  
«Mother Ninsun!» shall I cry out.
- 20 Going to the clay, [fashioning(?)] the walls,  
my father [had presented] my [city to me] as a gift.  
The great [mountain], Enlil, [had taken] care [of it].  
He destroys my city ...  
He destroys Girsu ...
- 25 He destroys Lagaš ...  
He destroys Sirara ...  
He destroys Nina ...  
... shepherd ... fallen ...  
... shepherd(s) ... fallen ...
- 30 Singer of songs, oh my city! Oh my house and whatever else there be!

It is an *eršemma* of Baba

Spesso i lamenti *eršemma* venivano recitati in combinazione con lamenti *balag*, come attestano alcune liste neoassire.<sup>57</sup> Come i *balag* anche gli *eršemma* sono designati a partire dallo strumento che accompagna il lamento: tradotto letteralmente *eršemma* significa «lamento del tamburo *šem*». <sup>58</sup> Gli *eršemma* ricorrono, come detto, sia in appen-

55 Traduzione ripresa da COHEN, *Sumerian Hymnology* 106, no. 166.1.

56 Il termine *l a m a* designa una divinità femminile protettrice di esseri umani, templi, come in questo caso, città e paesi, di solito anonima, raffigurata in sembianze umane. Cf. BLACK/GREEN, *Gods, Demons and Symbols* 115; CAD L, 60–66, in part. 1b).

57 V. sopra nota 46.

58 Cf. COHEN, *Sumerian Hymnology* 18. Il medesimo strumento in accadico è designato con il termine *ḫalhallatu*.

dice a un *balag* che inseriti in liste con altri *eršemma*<sup>59</sup> o come composizioni indipendenti. Nel periodo paleobabilonese presentano un'unica unità letteraria, caratterizzata da una lista iniziale nella quale vengono enumerati epiteti, città o costruzioni. Possono essere incentrati su vari temi, come motivi mitologici, inni di lode o, cosa per noi rilevante, sulla distruzione di città. Gli *eršemma* sono sempre rivolti a una divinità.<sup>60</sup> Come i lamenti *balag*, anche gli *eršemma* sono attestati per un lasso di tempo molto ampio durante il quale subiscono varie trasformazioni.<sup>61</sup>

Il lamento *eršemma* a Baba è stilisticamente molto accurato: esso riunisce varie forme come liste, ripetizioni, alternanza di descrizioni in prima e in terza persona. Anche dal punto di vista contenutistico il lamento appare complesso, elaborato. La composizione comincia con un lamento sulla città saccheggiata. Segue un elenco di nomi propri di città e templi colpiti dalla disgrazia, sempre accostati alla medesima esclamazione (ll. 1–8), poi una breve descrizione della distruzione che ha colpito la città e uno sguardo ad essa prima della distruzione (ll. 13–16). Alle ll. 17–19 emerge il tema dell'abbandono da parte della divinità e poi uno sguardo retrospettivo alla città nel suo stato precedente la catastrofe (ll. 21–23). Le ll. 24–28 riprendono il tema della distruzione, causata da Enlil. Le ultime linee sono lacunose. Concludono la composizione una frase di lamento e un'indicazione sul tipo di composizione. Il testo riportato risale a una copia paleobabilonese.<sup>62</sup>

#### 4.2.6 La città nel passato

La presentazione della città in questo breve lamento gioca su una descrizione in bianco e nero:<sup>63</sup> il presente della città, desolato, viene rappresentato in antitesi al suo passato. I due temi, presente e passato, ricorrono in modo alternato.

La città è descritta dapprima come un gioiello: era splendente e preziosa, era stata scelta come abitazione dalla dea, che ne aveva fatto la sua sede (ll. 13 ss.). Parallelamente a ciò viene sottolineata l'origine

59 Cf. COHEN, *Sumerian Hymnology* 7 ss.

60 Cf. COHEN, *Sumerian Hymnology* 18 ss.; GWALTNEY, *The Biblical Book of Lamentations* 196.

61 P. es. tendono a diventare più lunghe e a comprendere diverse unità letterarie. Cf. COHEN, *Sumerian Hymnology* 21; GWALTNEY, *The Biblical Book of Lamentations* 199–200.

62 Cf. COHEN, *Sumerian Hymnology* 18 e 105 ss. Il testo è tramandato in due copie assai differenti e presentate da Cohen in parallelo.

63 Cf. COHEN, *Sumerian Hymnology* 105.

divina della città. Enlil stesso, padre di Baba, le aveva dato forma: dopo averla impastata con dell'argilla, l'aveva regalata a sua figlia.

#### 4.2.7 La città nel presente

Paragonata a questi antecedenti la città nel presente si presenta in modo diametralmente opposto: la città è saccheggiata, il gioiello prezioso è disperso e privo della sua originaria bellezza. Se una volta era dimora della dea, ora la città è stata abbandonata. La signora se n'è andata e ha lasciato il suo tempio. Se la città è stata data a Baba in regalo da Enlil, suo creatore, ora è proprio lui che la distrugge.

Due liste fanno da cornice alla composizione: in entrambe la distruzione della città viene situata in uno scenario generale di desolazione, che colpisce Girsu, Lagaš, Sirara e Nina. I due elenchi da una parte attribuiscono un'identità più precisa al concetto generale di città impiegato nelle parti descrittive dell'*eršemma*; dall'altra sottolineano l'ampiezza e la gravità dell'intervento distruttivo di Enlil.

#### 4.2.8 Sfondo storico

Molte caratteristiche accomunano i due generi presentati tramite i testi scelti, nonostante le ovvie differenze nell'ampiezza delle composizioni, nella struttura, nei motivi dominanti: entrambi fanno parte del repertorio dei sacerdoti *gala/kalû*, entrambi si inseriscono in tradizioni plurimillinarie, entrambi sono lamenti sul tema della città distrutta. È essenziale evidenziare il fatto che i riferimenti a questo tema, in entrambe le composizioni, non sembrano rispecchiare realtà storiche precise. Le distruzioni di cui si parla in questi testi sono descritte in modo molto generico, non si riscontrano accenni a elementi precisi, storicamente identificabili. L'assenza di un riferimento storico viene inoltre confermata dalla tendenza a redigere le liste dei templi e delle città, di per sé assai generiche ed adattabili a vari contesti, secondo le contingenze del periodo in cui il testo veniva impiegato.

Questo dato emergente dai testi viene sostenuto da ulteriori informazioni circa l'uso dei lamenti *eršemma* e *balag* all'interno di riti di competenza dei sacerdoti *gala/kalû*. Stando a quanto è stato ricostruito finora, nella tradizione plurimillennaria questi tipi di lamenti venivano impiegati in svariate occasioni, delle quali vorremmo evidenziarne tre tipi.

## 4.2.9 Riti per il restauro di un tempio

L'uso di lamentazioni *balag* e *eršemma* nei riti che accompagnano i lavori di restauro di un tempio è testimoniato da alcuni testi che riportano il compito del sacerdote *gala/kalû* per queste occasioni. Tali indicazioni sui rituali, contenute in copie dell'epoca seleucida provenienti da Uruk, sono difficilmente databili.<sup>64</sup>

[Quando le m]ura di un tempio crolleranno, in vista della demolizione e della (ri)fondazione di questo tempio, [il suo luogo, l'in]dovino ripulirà e in un mese propizio, in un giorno favorevole, di notte, allestirai tre tavole di offerte [al di]o del tempio, alla dea del tempio e al genio *lamassu*<sup>65</sup> del tempio; offrirai sacrifici; presenterai la (coscia) destra, i reni, le carni arrostiti; verserai birra, vino, latte; accenderai la legna a Ea e a Marduk; offrirai sacrifici a Ea e a Marduk; verserai birra, vino e latte; canterai il lamento<sup>66</sup> «u t u - d i m e - t a» e l'*eršemma* «u - l i - l i e n - z u m [ a r - m a ] r»; di mattina, sul tetto di questo tempio, in un luogo [inaccessibile], aspergerai acqua pura; installerai tre tavole di offerte per Ea, Šamaš e Marduk; offrirai tre sacrifici; verserai ogni sorta di grano (aromatico); installerai l'acqua; darai fuoco alla legna; canterai «e - z i g u l - g u l - l u - d e», «n i - b i - š u» e «e r i m - š [ e - š e ]» in direzione del tempio; in seguito canterai (accompagnandoti) con il timpano<sup>67</sup> «n i - t u g - k i n i g i ( n ) - n a», «u t u l u g a l - a m e e - š a - a b - ħ u n - g a - t a» a Ea, Šamaš e Marduk. Cesserà. Offrirai l'acqua e allenterai le tele. Il costruttore di questo tempio vestirà un indumento puro, metterà alla sua mano un anello di stagno, prenderà un'ascia di piom[bo] e toglierà il mattone (di fondazione) precedente, lo metterà in una casa proibita (ai non addetti); allestirai una tavola di offerte davanti al mattone per il dio delle fondamenta; offrirai un sacrificio; ammucchierai ogni sorta di grano (aromatico); verserai bir[ra], vino, lat[te]. Si prostrerà. Durante la demolizione e la (ri)costruzione [offrirai] l'acqua e il *kalû* farà delle effusioni (di aromi); sopra (il mattone) si spargerà miele, burro, latte, birra, vino e [buon] olio; il *kalû* [reciterà] «Quando Anu creò il cielo» davanti al mattone. Rituale del *kalû*.<sup>68</sup>

Sul *verso* della medesima tavoletta è riportato un rituale da compiere una volta sgomberato il tempio caduto in rovina. In questo formulario viene menzionato, tra altri, il lamento *balag* *Colpisce la terra come una tempesta* presentato sopra:

Tavoletta di quanto è necessario da parte del *kalû*.

Quando si porranno le fondamenta di un tempio, in un mese propizio, in un giorno favorevole, scaverai le fondamenta del tempio: quando getterai le fon-

64 Cf. THUREAU-DANGIN, *Rituels accadiens* 2; ANET 339; COHEN, CLAM 26.

65 Il termine accadico *lamassum* corrisponde al sumerico *l am a*. Cf. sopra nota 56.

66 «Lamento» traduce il termine accadico *taqribtum*. Nei testi rituali le composizioni *balag* vengono solitamente indicate con *taqribtum* e l'inizio della composizione. Cf. KRECHER, *Kultlyrik* 21.

67 Nel testo ricorre la formulazione *ina ħalĥallati*, il termine accadico che traduce il sumerico *š em*. Cf. sopra nota 58.

68 O. 174, testo conservato al museo di Bruxelles. Cf. THUREAU-DANGIN, *Rituels accadiens* 40-43.

damenta del tempio, di notte allestirai i preparativi per cinque (sacrifici) a Sin, Marduk, Ninmah, Kulla e Ninšubur; offrirai sacrifici; verserai ogni sorta di grano (aromatico); darai fuoco alla legna; verserai birra, vino e latte; canterai il lamento «u d-d a m k i-m u-u š» (= *Colpisce la terra come una tempesta*) e l'*eršemma* «u m u n b a r a z a g-g a». In seguito allestirai i preparativi per tre (offerte) al dio del tempio, alla dea del tempio, al genio *lamassu* del tempio; darai fuoco alla legna; installerai l'acqua; tenderai le tele; canterai (accompagnandoti) con il timpano «e-š a-a b-ḥ u n-g a-e-t a» in direzione del tempio. In seguito, di mattina, allestirai i preparativi per tre (sacrifici) a Anu, Enlil e [Ea]; canterai il lamento «u m u n š e-i r-m a-a l-l a-š u a n-k i-a» e l'*eršemma* «n i-t u g-k i n i g i-n a-a m»; can[terai]. . . . «Quando Anu, Enlil e Ea creano il cielo e la terra»; romperai i preparativi (dei sacrifici) e getterai le fondamenta. Fino a che (le fondamenta di) questo tempio saranno terminate, non cesserai di fare offerte e lamenti, poi, una volta (?) gettate le fondamenta, purificherai questo luogo con un rituale di purificazione.<sup>69</sup>

La distruzione di parti del tempio anche ai fini del suo restauro induce una situazione precaria. Il tema della distruzione della città emergente nei lamenti situati in questo contesto sembra voler scongiurare una possibile disgrazia. Le divinità legate al tempio o a parti di esso potrebbero fraintendere il motivo dello smantellamento e adirarsi contro la città.

#### 4.2.10 Riti per scongiurare una disgrazia annunciata

Lo statuto precario, vulnerabile della città emerge anche in altri rituali, nei quali ricorre anche l'impiego di lamenti *balag* e *eršemma*. In particolare durante l'apparizione di segni nefasti, che potrebbero rivelarsi poi letali per la città, il sacerdote *gala/kalû* svolge riti appositi per placare gli dèi e scongiurare il pericolo imminente, come emerge dall'esempio seguente:

##### Rituale del *kalû*

Se un cane entra in un tempio, gli dèi non mostreranno misericordia al paese.

Se un animale della steppa, strano e raro, entra in città e . . . . . rovina della città, distruzione dei suoi abitanti.

In un giorno favorevole allestirai 3 tavole di offerte per il dio della città, la dea del tempio, il genio *lamassu* della città; offrirai sacrifici; presenterai la (coscia) destra, i reni e le carni arrostiti; verserai birra della miglior qualità, vino, latte; darai fuoco alla legna; farai un lamento; reciterai i loro *eršemsahunga*<sup>70</sup> sul manto del re.

Di mattina nella steppa, oppure in riva a un fiume, in un luogo inaccessibile, aspergerai il terreno; aspergerai acqua pura; allestirai 3 tavole di offerte a Anu, Enlil e Ea; offrirai sacrifici; presenterai la (coscia) destra, i reni e carni arrostiti; verserai birra della miglior qualità, vino, latte; darai fuoco alla legna; farai un lamento; reciterai i loro *eršemsahunga* sul manto del re; in seguito allestirai al dio

69 O. 174. Cf. THUREAU-DANGIN, *Rituel accadiens* 42–45.

70 Lett. «lamentazione del tamburo š e m per placare il cuore (degli dei)». Su questo genere cf. la monografia di MAUL, *Herzberuhigungsklagen* e in part. 32.

della steppa, alla dea della steppa 2 tavole di offerte; offrirai sacrifici; presenterai la (coscia) destra, i reni e le carni arrostiti; verserai birra della miglior qualità, vino, latte; farai un lamento.

L'addetto agli sconiugi e il *kalû* riconcilieranno questa città.<sup>71</sup>

In un caso come questo, l'entrata di un cane nel tempio o l'apparizione di un animale insolito, viene interpretato come presagio dell'ira degli dèi, indizio di grave minaccia per la città. L'equilibrio precario viene ristabilito con il rituale, che comprende la recita di lamenti sulla distruzione della città proprio per scongiurare questa eventualità.

#### 4.2.11 Riti legati al calendario

Il tema della città distrutta inserito in questi vari contesti rituali sottolinea il carattere vulnerabile della città, il suo aspetto precario. Per mantenersi centro del mondo, abitazione della divinità, luogo sublime, la città necessita di particolari cure. La sua struttura è labile, il suo perdurare non è assolutamente scontato: la città è perennemente suscettibile di distruzione.

Non stupisce quindi l'assenza di riferimenti diretti a fatti storici, a distruzioni storicamente avvenute. La possibile distruzione viene qui interpretata come caratteristica ontologica della città, completamente sottomessa al volere e al potere ambiguo degli dèi. Questa visione della città emerge in tutta chiarezza nei riti apotropaici legati al calendario, nei quali si recitano, a scadenze fisse e regolari, anche lamenti *balag* e *eršemma*.<sup>72</sup>

Ad esempio<sup>73</sup> in un calendario rituale proveniente da Assur si elencano dettagliatamente le liturgie da ripetere in giorni stabiliti del mese, con le rispettive composizioni da recitare, tra le quali emergono numerosi *balag* e *eršemma*. Il lamento *Colpisce la terra come una tempesta* è p. es. previsto per il ventitreesimo giorno:

Il ventitreesimo giorno «u r - s a g - g a l m e - n i š e - i r - m a - a l - l a i l - l a » il lamento,<sup>74</sup> «a n - n a z a - e m a g n e - e n » l'*eršemma* a Assur nel tempio di Dagan. Dopo i sacrifici «u d - d a m k i - á m - m u - u š » (= *Colpisce la terra come una tempesta*) la liturgia, «u m u n b a r a - k u g - g a » l'*eršemma*, a Assur nel tempio di Dagan; risveglio del tempio.<sup>75</sup>

71 AO. 6472. Il testo è conservato al Louvre. Anch'esso proviene da Uruk ed è del periodo seleucida. Cf. THUREAU-DANGIN, *Rituels accadiens* 36-39. Cf. anche MAUL, *Herzberuhigungsklagen* 32.

72 LANGDON, *AJSJL* 42, 110-127; COHEN, *CLAM* 26 ss.

73 Per ulteriori esempi cf. LANGDON e COHEN, *ibid.*

74 Anche qui ricorre il termine tecnico *takribtu*; cf. sopra nota 66.

75 K. 8207, 12-15. Sul problema della formulazione «risveglio del tempio», come per l'edizione del testo, cf. LANGDON, *AJSJL* 42, 110-127.

L'impiego di lamentazioni sulla città nei rituali legati al calendario, e quindi non più in relazione a un segno nefasto particolare, implica una visione della città come grandezza perennemente suscettibile di distruzione. Il possibile passaggio da centro del cosmo a luogo di desolazione appare come una costante: la città è fragile, esposta al volere degli dèi e può persistere solo grazie agli appositi riti.

#### 4.2.12 La città vulnerabile

I due testi presentati contengono immagini di città desolate e distrutte per mano divina. Il motivo della distruzione viene in entrambi i racconti finalizzato a esprimere una situazione di crisi tra città e mondo divino. A differenza dei lamenti sulle città sumeriche presentati in precedenza, in questi testi il tema della distruzione non è riferito a un particolare fatto storico, come la conquista della città da parte di un esercito straniero. Nonostante le evidenti differenze nella struttura, ampiezza e varietà di forme e motivi, i due esempi di *balag* rispettivamente *eršemma* presentano un andamento tematico parallelo.

In *Colpisce la terra come una tempesta* si collega il tema della città distrutta a liste di città, facendo apparire la vulnerabilità della città come un problema generale, diffuso. Nella descrizione della distruzione l'accento è posto sulla confusione che domina il paese, sul sovvertimento dell'ordine precedente la catastrofe. Dopo il passaggio della tempesta, la città è attanagliata dal silenzio e dalla morte. Ne risulta una visione di città che assume gli attributi tipici del suo opposto, la natura incolta, la steppa: le divinità abbandonano le loro sedi sacre e gli animali selvatici e le piante infestanti si impadroniscono dello spazio urbano. Nell'economia della composizione, almeno stando alla ricostruzione disponibile finora, si insiste molto sulle premesse e le cause della distruzione, entrambe legate al potere degli dèi in generale e in particolare a quello di Enlil. La città è in balia di questo potere imprevedibile, ininterpretabile e imperscrutabile. Il tema della distruzione viene analizzato esclusivamente da un punto di vista teologico: la città è completamente sottomessa alla decisione divina. Solo Ninlil, la dea sofferente che con il suo lamento interviene a favore della città, riesce ad attutire l'opposizione radicale tra città e mondo divino.

Nell'*eršemma* di Baba, le numerose antitesi giocano sul contrasto tra la città una volta creata e ora distrutta da Enlil, una volta sede di Baba e ora da lei abbandonata. Anche qui il tema della distruzione viene inserito in un contesto di sovvertimento generale dell'ordine

precedente, non da ultimo grazie alle liste di città. I motivi della catastrofe vengono situati su un piano teologico. La distruzione è voluta ed eseguita da Enlil, la tempesta.

In entrambi i lamenti il tema della distruzione è finalizzato ad esplicitare il carattere vulnerabile ed effimero della città, completamente sottomessa al potere ambiguo di Enlil. Il persistere della città nella sua posizione privilegiata di centro del cosmo, dimora degli dèi, luogo dai culti e dall'aspetto pregiato non appare come fatto scontato. Quest'interpretazione teologica dello spazio urbano presenta la città come dimensione tendente alla distruzione, perennemente suscettibile di annientamento. La crisi tra la città e il mondo divino è vista come elemento costante e inevitabile. Ne risulta una visione della distruzione non più come fatto accaduto bensì come destino ineluttabile. D'altro canto, proprio in vista di questa potenzialità negativa, la relazione tra la città e il mondo divino diventa vitale per la sopravvivenza della dimensione urbana. Con appositi riti è infatti possibile ovviare a questa terribile eventualità.

Le informazioni sull'impiego rituale dei lamenti *balag* e *eršemma* consentono la distinzione di vari livelli nella potenzialità negativa della città: nel caso del restauro di un tempio caduto in rovina, la distruzione viene, in una certa misura, indotta, anche se con lo scopo di migliorare la sede divina. Il rituale deve evitare un possibile fraintendimento. Nel caso dell'apparizione di segni nefasti, la relazione tra avvenimento insolito e distruzione della città è pure intuibile. Nel terzo tipo di rituale presentato, quello legato al calendario, l'aspetto effimero e vulnerabile della città emerge invece nel modo più esplicito: è solo grazie ai riti regolari che la città, interamente sottomessa al potere divino, può sussistere.

#### 4.3 Gerusalemme in *Ezechiele* 4 s.

Questo testo profetico presenta un modello di città nel senso più letterale: Ezechiele deve disegnare Gerusalemme su un pezzo di argilla, assediare e mettere in scena in prima persona tutte le conseguenze nefaste della distruzione della città. Il modello esprime una profonda crisi tra Jahwè e quella che un tempo era la sua prediletta.



4.3.1 Testo: *Ezechiele* 4,1–5,5a<sup>76</sup>

I capitoli 4–5 del libro di Ezechiele presentano, come del resto l'intero libro, segni di crescita del testo: ripetizioni incoerenti, anticipazioni disturbanti, cambiamenti repentini di stile permettono di intuire come questo testo, ora inserito come un unico libro nella collezione anticotestamentaria, sia stato a più riprese modificato, armonizzato, adattato a varie contingenze.<sup>77</sup> Le strategie affrontate dagli specialisti nell'analisi di Ez 4–5 per superare tali difficoltà possono essere grossolanamente raggruppate in due gruppi: c'è chi si orienta verso una ricostruzione dello stato più antico del testo e chi invece preferisce partire dal testo così come è giunto fino a noi. Entrambi i procedimenti ovviamente presentano vantaggi e svantaggi. Le letture diacroniche permettono di ricostruire le varie tappe compiute dal documento, evidenziando così le differenti visioni della storia implicate dai vari strati del testo: per Ez 4 s. questo approccio è fondamentale, soprattutto perché permette di distinguere le aggiunte posteriori la caduta di Gerusalemme del 587/6 a. C. Punto dolente di questo procedimento rimane l'inevitabile parte di arbitrio nella ricostruzione dell'ipotetica forma più antica. A loro volta le letture sincroniche evitano queste difficoltà concentrandosi sul testo così come appare nella redazione finale, ma si trovano confrontate a incoerenze difficili da spiegare solo sul piano semantico. Nell'analisi seguente si cerca di rispettare, entro i limiti del presente lavoro, entrambi i punti di vista.<sup>78</sup> Ez 4,1–5b viene quindi riproposto integralmente seguendo fondamentalmente il testo massoretico. I versi in corsivo indicano le parti verosimilmente più recenti del testo.<sup>79</sup>

Lo spezzone scelto contiene una serie di azioni dimostrative<sup>80</sup> incentrate su Gerusalemme:

76 La traduzione è basata sull'edizione della *Biblia Hebraica Stuttgartensia*.

77 Cf. p. es. COOKE, *The Book of Ezekiel* 49; RENDTORFF, *Introduzione all'Antico Testamento* 277; ALLEN, *Ezekiel* 57.

78 Non rientra nelle possibilità di questo studio un'analisi dettagliata della vasta produzione di letteratura secondaria concernente le azioni dimostrative di Ezechiele. Ci limiteremo a sottolineare gli aspetti fondamentali del testo per i fini del nostro confronto. Per una bibliografia accurata e aggiornata cf. la monografia di FRIEBEL, *Jeremiah's and Ezekiel's Sign-Acts* 468–502.

79 Queste aggiunte vengono classificate secondo categorie differenti della crescita del testo: si distinguono aggiunte redazionali posteriori, aggiunte che hanno carattere di rilettura e glosse. La ricostruzione presentata segue quella di UEHLINGER, «*Zeichne eine Stadt...*» 114–120. Per ulteriori approfondimenti cf. ad esempio FOHRER, *Die Glossen im Buche Ezechiel*; ZIMMERLI, *Das Phänomen der «Fortschreibung» im Buche Ezechiel*.

80 La terminologia per descrivere questo tipo di azioni non è omogenea. Molto diffuso è il termine tecnico «azione simbolica», ripreso dal tedesco «Symbolhand-

1<sup>81</sup> E tu, figlio d'uomo, prendi una tavola d'argilla,<sup>82</sup> e mettila davanti a te e incidici sopra una città, *Gerusalemme*.<sup>83</sup> 2 Metti contro di lei un assedio, costruisci contro di lei un bastione.<sup>84</sup> Ammucchia contro di lei una rampa (d'attacco), metti contro di lei degli accampamenti e poni contro di lei tutt'intorno degli arieti.

3 E tu, prendi una piastra di ferro e mettila come un muro di ferro fra te e la città e fissa il tuo sguardo su quest'ultima. Sarà in (stato) d'assedio e tu l'assedierai. Questo sia un segno per la casa d'Israele.

4 E tu, sdraiati sul tuo fianco sinistro e poni la colpa della casa d'Israele su di esso (sul fianco); (secondo) il numero di giorni che starai sdraiato su di esso, porterai la loro colpa. 5 E io ti dò gli anni della loro colpa come un numero (esatto) di giorni: trecentonovanta giorni – tu porterai la colpa della casa d'Israele. 6 Quando avrai finito questi ti sdraierai di nuovo sul tuo fianco destro e porterai la colpa della casa di Giuda per quaranta giorni. Ti dò un giorno per un anno, un giorno per un anno. 7 Verso l'assedio di Gerusalemme fissa il tuo sguardo e il tuo braccio nudo e sarai profeta contro di lei. 8 Ecco, ti lego con delle corde, così che non puoi girarti da un fianco all'altro fianco, fino a che non avrai finito i giorni del tuo assedio.<sup>85</sup>

9 E tu, prendi del frumento, orzo, fagioli, lenticchie, miglio e farro, mettili in un unico recipiente e fattene del pane. Secondo il numero di giorni che starai sdraiato sul tuo fianco, trecentonovanta giorni, lo mangerai.<sup>86</sup> 10 E il tuo cibo, che mangerai, dal peso di 20 sicli al giorno, di tanto in quanto lo mangerai. 11 E berrai acqua secondo una misura, un sesto di *hin*<sup>87</sup> di tanto in quanto berrai. 12 E la torta di orzo che mangerai, la cuocerai su escrementi umani davanti ai loro occhi.

lung», anche se nella letteratura più recente sembrano imporsi denominazioni come «actes prophétiques», «Zeichnenhandlung», «Sign-Act» (che qui rendiamo con «azione dimostrativa») che evidenziano maggiormente l'aspetto performativo e comunicativo dell'azione. A questo riguardo v. UEHLINGER, «*Zeichne eine Stadt...*» 112 s.; BLOCK, *The Book of Ezekiel* 164; FRIEBEL, *Jeremiah's and Ezekiel's Sign-Acts*. Sulle differenti terminologie e l'eventuale attribuzione a un vero e proprio genere letterario cf. inoltre: FOHRER, *Die Gattung der Berichte über symbolische Handlungen der Propheten*; ZIMMERLI, *Ezechiel* 104; LANG, TQ 161, 275–80 e *Street Theater*; OVERHOLT, JSOT 23, 3–31 e *Channels of Prophecy* 86–89; AMSLER, *Les actes des prophètes*; STACEY, *Prophetic Drama*.

81 È possibile che nel processo di crescita del testo sia stata soppressa una formulazione introduttiva come ad esempio quella di Ez 3,16a «Mi fu rivolta la parola di Jahwè in questi termini». Cf. UEHLINGER, «*Zeichne eine Stadt...*» 117 s.

82 לבנה indica di solito un mattone di argilla seccata al sole impiegato per costruire (ad esempio per la torre di Babele in Gn 11,3); in questo contesto si intende probabilmente una tavola di argilla. Cf. RINGGREN, ThWAT IV, 451–454.

83 Glossa.

84 Friebe (Jeremiah's and Ezekiel's Sign-Acts 203, nota 281) interpreta דִּקָּה come una torre d'assedio piuttosto che un bastione costruito tutt'intorno alla città.

85 Aggiunta. Il termine «Gerusalemme» al v. 7 è, parallelamente a 4,1, una glossa. Dal punto di vista della ricostruzione del testo lo statuto del v. 7 non è chiaro.

86 Aggiunta.

87 Ca. 230 g. di pane e 0,45 l(?) di acqua. Cf. p. es. UEHLINGER, «*Zeichne eine Stadt...*» 182, nota 280.

13 *Jahwè disse: «Così i figli di Israele mangeranno il pane impuro tra le nazioni dove li cacerò».*<sup>88</sup>

14 Allora io dissi: «Ahimé, signore, Jahwè, ecco, io non mi sono mai contaminato, dalla mia infanzia fino adesso non ho mai mangiato (carne di animali) morti da sé o sbranati e non è mai entrata nella mia bocca carne impura». 15 Mi disse: «Guarda, ti concedo sterco bovino al posto degli escrementi umani. Farai il tuo pane lì sopra». 16 Poi mi disse: «Figlio d'uomo, io spezzerò il bastone del pane a Gerusalemme e mangeranno il pane a peso e con angoscia, berranno l'acqua a misura e con terrore, 17 perché mancheranno di pane e di acqua, languiranno uno dopo l'altro e si consumeranno nella loro colpa».<sup>89</sup>

5,1 E tu, figlio d'uomo, prendi una spada affilata. Usala come un rasoio da barbiere e falla passare sulla tua testa e sulla tua barba. Prendi una bilancia da pesare e dividici (sopra i peli rasati). 2 Bruciane un terzo con il fuoco in mezzo alla città poiché<sup>90</sup> saranno compiuti i giorni dell'assedio. Prendi un terzo e colpiscilo con la spada tutt'intorno alla città. Disperdi nel vento un terzo e io sguainerò la spada dietro di esso.<sup>91</sup> 3 Da quest' (ultimo terzo) prendi un piccolo numero (di peli) e legali nei lembi del tuo vestito. 4 Prendine ancora da questi e gettali in mezzo al fuoco e bruciali nel fuoco.<sup>92</sup> Da qui uscirà fuoco.<sup>93</sup>

4b A tutta la casa d'Israele (dirai).<sup>94</sup> 5 «Così parla il signore, Jahwè: «Questa è Gerusalemme!»»

Il testo è stato scelto sulla base di criteri tematici.<sup>95</sup> In primo piano viene posto il resoconto delle azioni dimostrative del profeta. Ez 5,5b-17, che contiene una giustificazione verbale delle azioni precedenti e presenta un carattere letterario differente, sarà preso in considerazione più avanti.

Le differenti scene dell'azione del profeta sono scandite nel testo dalla ripetizione del pronome personale di seconda persona *אתה*, «e tu».<sup>96</sup> Seguendo questo indicatore linguistico il testo può essere suddiviso come segue:

88 Aggiunta. Nella LXX il verso è conservato diversamente: καὶ ἐρεῖς Τάδε λέγει κύριος ὁ θεὸς τοῦ Ἰσραὴλ Οὕτως φάγονται οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ ἀκάθαρτα ἐν τοῖς ἔθνεσιν.

89 Rilettura.

90 O «quando»: la costruzione con l'infinito *כְּמַלְאֵךְ* può essere intesa sia con valore causale che temporale.

91 Aggiunta.

92 Rilettura.

93 Aggiunta. Il testo massoretico non prevede una cesura tra 4a e 4b: «(...) Da qui uscirà fuoco verso tutta la casa di Israele. 5 Così parla il Signore (...).

94 V. 4b ricostruito in base alla LXX: Καὶ ἐρεῖς παντὶ οἴκῳ Ἰσραὴλ.

95 Il capitolo 3 conclude con l'imposizione di Dio a Ezechiele di rinchiudersi in casa, legato e ammutolito. Il capitolo 6 propone un tema nuovo. La delimitazione tra Ez 3 e 4 presenta diversi problemi. A questo proposito cf. ad esempio ZIMMERLI, *Ezechiel* 93 ss.; UEHLINGER, «*Zeichne eine Stadt...*» 117 ss.

96 Questo segnale ricorre ai vv. 4,1.3.4.9; 5,1. Dal profilo stilistico è interessante rilevare che il pronome è seguito dalla medesima forma verbale (letteralmente «prendi per te») ai vv. 4,1.3.9; 5,1: la formulazione *קַח לְךָ* introduce le parti che, secondo la ricostruzione ripresa qui, appartengono alla fase più anteriore del testo. Al v. 4, che introduce uno spezzone probabilmente postesilico, questo

vv. 4,1 s.	azione con il modello di una città
vv. 4,3	azione con la piastra di ferro
vv. 4,4-8	il profeta legato
vv. 4,9-16 s.	azione con il miscuglio per il pane
vv. 5,1-4a	azione con i capelli e i peli rasati

A seconda dell'approccio, al v. 5,2a (rispettivamente 5,4a) si conclude il resoconto delle azioni dimostrative di Ezechiele. A partire da 5,5 all'immagine del profeta muto che si esprime con azioni non verbali viene contrapposta la parola interpretante di Dio.

#### 4.3.2 Modello e assedio della città (4,1 s.)

La serie di azioni simboliche inizia con il disegno di una città. Ezechiele riceve l'ordine di incidere<sup>97</sup> i contorni della città sull'argilla. È possibile che la città venisse rappresentata vista da sopra, sotto forma di mappa; più probabile però appare un disegno di profilo, magari una città vista di fronte, con le mura fortificate e accenni alle costruzioni principali.<sup>98</sup> In Mesopotamia questo tipo di rappresentazione era molto diffuso.<sup>99</sup>

Sicuramente, nel caso di Ezechiele il testo allude solo a uno schizzo approssimativo, senza dettagli. Tuttavia il gesto di disegnare la città presuppone una sua percezione come unità delimitata e unitaria. Di per sé l'azione di rappresentare una città, sia come decorazione di una stanza in un palazzo reale, sia come schizzo decorativo di piccole dimensioni, tradisce, nell'ambito dell'Antico Oriente, una visione positiva: la città spesso appare come entità degna di rispetto e adorazione in quanto garante di sicurezza e ordine.<sup>100</sup>

verbo manca. Inoltre in 4,1 e 5,1 Dio si rivolge a Ezechiele chiamandolo «figlio d'uomo»: l'identica formula introduttiva *וַיֹּאמֶר בְּנֵאָדָם קְהֵלֶךָ* ripetuta all'inizio delle due scene attribuisce loro un certo peso nel contesto del capitolo.

<sup>97</sup> Il verbo *קָהַל* può indicare l'azione di scrivere (*Is* 30,8), disegnare, rappresentare (*Ez* 23,14). Come in *Ez* 4 anche in *Is* 49,16 il verbo ricorre in riferimento a Gerusalemme: per esprimere la relazione di estrema vicinanza tra Dio, suo creatore, e Zion il testo impiega l'immagine della città disegnata sulla palma della mano di Dio: *הֵן עַל-כַּפִּי חֲתֹךְ*.

<sup>98</sup> «Ezechiel dürfte seine Stadt kaum in Form eines Grundrisses, sondern in der für die Bildkonstellation «Stadtbelagerung» durchaus typischen Form des «Aufrisses» (zinnenbewehrte Mauer mit Tor und Zitadelle, ev. auf hohem Berg) dargestellt haben», UEHLINGER, «Zeichne eine Stadt...» 149.

<sup>99</sup> A questo proposito cf. l'accurata analisi iconografica in *ibid.* 153-170.

<sup>100</sup> Cf. in particolare *ibid.* 161 ss.



fig. 16

Sigillo neoassiro dell'8./7. secolo a. C. che rappresenta una figura (un re? un genio?) in atto di scongiuro e/o adorazione nei confronti della città.

Anche il profeta, incidendo il profilo della città, si riallaccia verosimilmente a questa connotazione. L'aggiunta retrospettiva alla fine di Ez 4,1, «Gerusalemme»,<sup>101</sup> attribuisce fin dall'inizio un'identità precisa alla città dello schizzo: il disegno si riferisce a quella che, nella cultura ebraica, incarna l'idea positiva della città per antonomasia.

Il seguito dell'azione rompe questo quadro connotato positivamente. Il modello di città serve a mettere in scena un assedio.<sup>102</sup> Ezechiele deve disporre intorno ad esso tutta la macchina da guerra: preparare il terreno in modo da rendere accessibile la città nonostante le fortificazioni, costruire un bastione/una torre, preparare le rampe, allestire gli accampamenti per i soldati, preparare gli arieti per sfondare le mura.

101 L'accostamento di un'apposizione determinata (אֶת־יְרוּשָׁלַם) al sostantivo indeterminato יְרֵי appare forzato. Per questo motivo l'identificazione con Gerusalemme è considerata un'aggiunta tardiva. Cf. UEHLINGER, «*Zeichne eine Stadt...*» 119. Di parere opposto è invece ad esempio FRIEBEL, *Jeremiah's and Ezekiel's Sign-Acts* 203, nota 279. Contenutisticamente l'aggiunta ha un notevole influsso: se si tralascia l'apposizione il testo rimane più ambiguo, lascia intuire l'identificazione con Gerusalemme senza però confermarla. L'aggiunta invece rende determinato il testo, anticipando quanto verrà poi affermato in 5,5.

102 Il modellino è da considerare come un requisito per l'allestimento della scena. Cf. UEHLINGER, «*Zeichne eine Stadt...*» 175; FRIEBEL, *Jeremiah's and Ezekiel's Sign-Acts* 204 e nota 286. Seguendo questa pista interpretativa si esclude completamente la valenza magica dell'azione, tesi sostenuta p. es. da FOHRER, *Prophetie und Magie*. Per i dettagli su questa problematica cf. UEHLINGER, *ibid.* 123 ss.

Il disegno della città è il requisito di base per inscenare l'assedio. Ci si potrebbe immaginare la tavoletta disegnata nel centro e tutt'intorno altri elementi che rappresentano l'assedio. Il testo descrive una scena simile a quello che oggi sarebbe un gioco da tavola per bambini.<sup>103</sup> Il profeta, eseguendo quello che gli viene ordinato, preannuncia con un'azione muta la grave minaccia per la città. In Ez 4,1 s. viene allestita la scena sulla quale si svolgeranno le azioni seguenti.

#### 4.3.3 La piastra di ferro (4,3)

Ezechiele deve in seguito contrapporre tra lui e la città una piastra di ferro (מחבת), come un muro. È difficile stabilire quale possa essere l'esatta connotazione di tale oggetto, impiegato solitamente per cuocere il pane o arrostitre altre pietanze, sia in ambito profano che culturale. I significati pensabili sono svariati: la piastra potrebbe riferirsi per esempio allo scudo degli assalitori oppure a un muro in senso letterale, quello fortificato della città o il bastione costruito dagli assalitori, oppure, in senso metaforico, al muro di separazione tra il profeta, mandato da Dio, e la città.<sup>104</sup>

In ogni caso l'azione di contrapporre una piastra di ferro tra Ezechiele e il modellino di città si rivela un gesto che sottolinea la separazione: la città rimane completamente circondata e isolata. L'assedio messo in scena al v. 2 viene quindi connotato: si tratta di un attacco durissimo, una morsa letteralmente di ferro, che isola la città in senso strategico e in senso teologico.<sup>105</sup>

Anche l'ordine di fissare con lo sguardo la città è difficile da interpretare; nel contesto del verso sembra indicare la durezza dell'assedio della città con un nuovo elemento: è il profeta, il tramite di Dio, ad assediare la città. Il suo sguardo fisso su di essa segnala l'avvenuto giudizio divino e la decisione di non più sostenere gli abitanti della città.<sup>106</sup> La durezza non è quindi data solo dalla potenza tecnica degli

103 Cf. FRIEBEL, *Jeremiah's and Ezekiel's Sign-Acts* 206: «The employment of various verbs to describe the placing and setting up of the siege works and machines (...), none of which corresponds with «inscribing», gives credence to the assumption that the siege works were separate objects strategically set up around the engraved brick (...) rather than drawings either on the same brick, on the ground, or on separate bricks. The command to «lay siege» to the city (...) may even indicate that Ezekiel was to maneuver the siege weapons into place during the course of the presentation like someone playing with toy soldiers».

104 Cf. p. es. ZIMMERLI, *Ezekiel* 114; FRIEBEL, *Jeremiah's and Ezekiel's Sign-Acts* 206.

105 Cf. ZIMMERLI, *Ezekiel* 114: «Härte, Undurchdringlichkeit und Unzerbrechbarkeit der Platte verbildlichen die entsprechenden Züge an Jahwes Tun» e UEHLINGER, «Zeichne eine Stadt...» 178 ss.; FRIEBEL, *ibid.* 206.

106 L'espressione «fissa il tuo sguardo» (והִכֵּיתָה אֶת־עֵינֶיךָ) può assumere in contesti differenti sia una valenza positiva che negativa. Al v. 3, in parallelo alla griglia di

assediati; essa è ineluttabile e insuperabile perché ordinata direttamente da Dio. Alle metafore belliche si sovrappone di nuovo un'interpretazione prettamente teologica dell'azione dimostrativa del profeta. Il gesto messo in scena in questo secondo atto caratterizza quindi l'assedio come particolarmente duro e, considerata l'origine divina, ineluttabile.

Al v. 3b. si afferma esplicitamente che le azioni compiute da Ezechiele sono un «segno per la casa d'Israele». Con questo il testo esprime il significato forte dei gesti compiuti da Ezechiele. Si tratta di una scena che mira a trasmettere in modo non verbale un messaggio che coinvolge pienamente gli spettatori.<sup>107</sup>

#### 4.3.4 Il profeta legato (4,4-8)

L'idea di durezza e ineluttabilità viene ulteriormente sviluppata nel seguito del racconto ai vv. 4-8, che costituiscono sia per il contenuto che per lo stile una cesura nel contesto delle azioni dimostrative di 4,1-3 e 4,9 ss.<sup>108</sup>

Ezechiele assume un ruolo centrale come attore. La lunghissima durata dell'assedio viene concretizzata con la posizione del corpo del profeta, costretto (oltretutto legato) a terra per un lasso esatto di tempo.<sup>109</sup> La durata di questa azione viene correlata alla colpa d'Israele e Giuda.<sup>110</sup> In questi versi si insiste particolarmente sull'interpreta-

ferro, sembra opportuno interpretare questo gesto come segnale della decisione divina di abbandonare il popolo all'assedio. Cf. FRIEBEL, *ibid.* 210: «Although the specifics of the facial expression assumed by Ezekiel as he gazed toward the model siege are not given, the expression 'set the face', in this instance, must have expressed the hostile divine determination to execute wrathful judgment upon the city of Jerusalem which was represented by the brick».

107 Cf. FRIEBEL, *ibid.* 27-31 e in part. p. 30: «The two terms for 'sign' also always indicate that the referent so designated served a functional purpose which was interactive and persuasive, in that, the intention of a 'sign' was to transmit understanding and to alter the observers' perception of the situation which would have an effect on subsequent beliefs and behaviors», e 31: «As the two 'sign' lexemes were used for Ezekiel's sign-acts, they can be similarly understood as visually observable depictions, in contradistinction to auditory messages, and which functioned rhetorically with respect to intent and purpose. The Hebrew designation of the actions as 'sign' thereby implies actual performance».

108 Cf. UEHLINGER, «Zeichne eine Stadt...» 118 e la letteratura ivi elencata (in part. nota 28).

109 Sulle interpretazioni del numero di giorni 390 e 40 in Ez 4,5 s. e le varianti nelle differenti tradizioni testuali cf. FRIEBEL, *Jeremiah's and Ezekiel's Sign-Acts* 212.

110 Secondo FRIEBEL, *ibid.* 211 ss. i termini Israele e Giuda non sono qui da intendere come esclusivi e sinonimi di regno del nord rispettivamente del sud. Israele sarebbe invece impiegato in modo comprensivo per indicare l'intero popolo mentre Giuda si riferisce in particolare agli abitanti di Gerusalemme toccati dall'assedio.

zione teologica delle azioni dimostrative. Al v. 8 viene ribadita la vera origine dell'assedio della città: è Dio, tramite il suo profeta, che punisce duramente Gerusalemme.<sup>111</sup>

#### 4.3.5 Cibo razionato e disgustoso (4,9–16 s.)

L'azione seguente è incentrata sui mezzi di sussistenza. Ezechiele deve preparare un pane con un miscuglio di cereali e leguminose: in pratica si tratta di un composto fatto con tutti gli avanzi ancora reperibili nella situazione di carenza provocata dall'assedio. Questo pane poco appetitoso deve essere consumato con parsimonia e a scadenze fisse.<sup>112</sup> Il razionamento concerne anche l'acqua.

Al tema della scarsità di pane e acqua l'azione simbolica affianca quello della qualità del cibo. Ezechiele deve cuocere il pane servendosi di escrementi umani. A questo punto il profeta prende la parola per la prima volta: l'ultimo ordine divino è davvero inaccettabile per chi non si è mai contaminato con alimenti impuri.<sup>113</sup> Dio accoglie questa critica e concede a Ezechiele l'impiego di sterco bovino.<sup>114</sup>

L'assedio ferreo che stringe la città si fa inesorabilmente sentire nella vita dei cittadini che a poco a poco scarseggiano dei mezzi di sostentamento.<sup>115</sup> Il cibo, razionato, è scarso e disgustoso. Il ricorso al pane fatto da ingredienti misti e agli escrementi come combustibile sottolineano entrambi gli aspetti: la scarsità di risorse e l'impossibilità di attenersi alle norme religiose per la preparazione del cibo.

Rispetto alle azioni precedenti, ai vv. 4,9 ss. si assiste a un cambio di prospettiva. Se l'assedio della città era stato rappresentato da un'ottica esterna, in quest'ultima scena si concretizza la situazione all'interno della città. Se prima Ezechiele era tenuto ad agire come rappresentante divino e quindi fautore dell'assedio, ora egli viene identificato agli assediati all'interno della città.

111 Come anticipato sopra, lo statuto del v. 7 non è chiaro. Da un punto di vista sincronico del testo, esso appare come continuazione logica del v. 3. Secondo questa lettura l'ordine di profetizzare contro la città viene concretizzato da tre gesti che sottolineano la cattiva disposizione di Dio contro la città: la griglia di ferro, lo sguardo fisso del profeta, il braccio nudo innalzato. Questa tesi interessante è sostenuta da FRIEBEL, *Jeremiah's and Ezekiel's Sign-Acts* 210 ss.

112 GREENBERG, *Ezekiel* 106, rimanda a un passo del Talmud babilonese (*Erubin* 81a): vi si racconta di un esperimento fatto nel terzo secolo d. C. che dimostra come il pane preparato da Ezechiele non venga assaggiato nemmeno da un cane.

113 Per un approfondimento sulla terminologia impiegata al v. 12 cf. GÖRG, BN 19, 22–23.

114 Cf. COOKE, *The Book of Ezekiel* 56.

115 Ai vv. 5,5 ss. il tema della fame e delle sue nefaste conseguenze viene ripreso diverse volte. Al v. 5,5 la situazione di estrema necessità sfocia addirittura nel cannibalismo.



Al v. 12 è concettualmente ripresa l'idea espressa in 4,3b: le azioni messe in scena dal profeta sono un segno per la casa d'Israele, devono essere compiute davanti «ai loro occhi». Ezechiele esegue l'assedio della città indicando con i suoi gesti sia l'origine divina di tale calamità che le conseguenze per i suoi abitanti: tutto ciò viene espresso mediante gesti, non verbalmente, attorno al modello di città inciso sull'argilla. L'espressione sottolinea inoltre il carattere pubblico della messa in scena.<sup>116</sup>

Le parti ritenute secondarie (v. 9b.16 s.) ribadiscono l'interpretazione teologica dei vv. 4-8: la costrizione a nutrirsi con cibi impuri, la carestia e la fame alle quali sono sottoposti gli abitanti della città sono originati da Dio a causa della colpa del popolo. Il v. 13 invece allude direttamente alla situazione dell'esilio.<sup>117</sup>

#### 4.3.6 Capelli e peli rasati (5,1-4a)

L'ultima azione dimostrativa porta un aspetto nuovo nella dinamica di tutta la scena: i gesti compiuti dal profeta descrivono il destino degli abitanti della città una volta che avrà ceduto sotto la morsa degli assalitori.

Ezechiele deve rasarsi capelli e barba. Rasarsi in questo modo, come altri gesti incontrati prima, può assumere differenti connotazioni: può essere inteso come atto di umiliazione in parallelo all'uscita di radere i prigionieri nemici oppure come espressione di lutto davanti al destino della città.<sup>118</sup> A seconda dell'interpretazione, la funzione di Ezechiele assume connotazioni differenti, suscitando identificazioni diverse: se la rasatura è intesa come umiliazione, Ezechiele la mette in scena sia come esecutore che come vittima; se invece vuole essere un segno di lamento e di lutto, il ruolo del profeta raffigura la disperazione degli abitanti della città assalita e distrutta.

Capelli e barba rasati vengono pesati e suddivisi in tre parti uguali. Il primo terzo viene bruciato all'interno del modello di città, il

116 Sul ruolo degli spettatori v. in part. FRIEBEL, *Jeremiah's and Ezekiel's Signs* 26 ss.

117 A questo riguardo cf. FRIEBEL, *ibid.* 202.

118 Forse l'immagine allude contemporaneamente a entrambi gli aspetti: ZIMMERLI, *Ezekiel* 129; VAWTER, *A New Heart* 45; FRIEBEL, *ibid.* 234 s. Tuttavia la ripresa del motivo al v. 5,11 suggerisce la prima pista come più probabile: «Perciò, com'è vero che io vivo, dice Dio, il Signore, perché tu hai contaminato il mio santuario con tutte le tue infamie e con tutte le tue abominazioni, anch'io ti raderò, l'occhio non risparmierà nessuno e anch'io non avrò pietà». Anche il parallelo con *Is* 7,20 è indicativo: «In quel giorno, il Signore, con un rasoio preso a noleggio di là dal fiume, cioè con il re d'Assiria, raderà la testa, i peli dei piedi e porterà via anche la barba» (entrambe le traduzioni sono riprese da *La Sacra Bibbia*).

secondo colpito con la spada tutt'intorno e l'ultimo disperso nel vento. Dall'immediato contesto letterario si intuisce che peli e capelli simboleggiano gli abitanti della città, mentre fuoco, spada e dispersione nel vento si riferiscono al loro destino. Una parte perirà immediatamente all'interno della città presa, una parte sarà uccisa nell'estremo tentativo di difesa e una parte verrà deportata e dispersa nell'esilio.<sup>119</sup>

Le parti aggiuntive del resoconto forniscono ulteriori spiegazioni: ai vv. 5,2b s. l'immagine allegorica viene estesa al destino dei dispersi. Per loro la persecuzione divina non si arresterà alla dispersione in mezzo agli altri popoli: la spada di Dio li inseguirà. Una parte dei fuggiaschi perirà, solo pochi potranno contare sulla protezione (espressa con l'immagine dell'orlo della veste).<sup>120</sup>

#### 4.3.7 Identificazione e interpretazione (5,4b ss.)

Ez 5,4b introduce una dimensione nuova: all'efficacia del gesto viene contrapposta quella della parola.<sup>121</sup> L'intervento verbale di Jahwè tramite Israele identifica la città del modello con la città per antonomasia. L'assedio ferreo, la sofferenza dei cittadini, la fine drammatica con la distruzione della città e la morte o la dispersione dei suoi abitanti – tutto questo riguarda proprio Gerusalemme.<sup>122</sup>

Il passaggio dal resoconto delle azioni simboliche alla parte narrativa ai vv. 5,4b ss. rielabora il tema della colpa di Israele e interpreta le azioni dimostrative compiute dal profeta.<sup>123</sup> Gerusalemme non ha rispettato i comandamenti divini, si è ribellata, è divenuta empia.<sup>124</sup> Questo tema ricorre a più riprese, per esempio ai vv. 7–9:

Perciò così parla il Dio, Jahwè: Poiché voi siete stati più ribelli delle nazioni che vi circondano, in quanto non avete camminato seguendo le mie prescrizioni,

119 Cf. 5,12.

120 FRIEBEL, *ibid.* 240.

121 Cf. UEHLINGER, «*Zeichne eine Stadt...*» 189 s.; ALLEN, *Ezekiel* 66.

122 L'effetto di identificazione della città non meglio determinata del v. 4,1 con Gerusalemme alla fine della serie delle azioni di Ezechiele è molto marcato solo nell'ottica di una lettura diacronica, visto che le glosse e le parti aggiuntive, come abbiamo indicato precedentemente, anticipano l'identità della città.

123 Sulla crescita del testo in Ez 4b ss. cf. ZIMMERLI, *Ezechiel* 100: «Der in die Verkündigung auslaufende Schluss (...) erweist sich als ein durch Interpretationszusätze stark angereichertes Textstück»; sul carattere letterario cf. *ibid.* 132.

124 Nel seguito del testo a tratti la città viene interpellata direttamente alla seconda persona. Questo presuppone una visione personificata di Gerusalemme. Secondo lo studio di GALAMBUSH, *Jerusalem in the Book of Ezekiel* 130–132 il testo allude all'immagine di Gerusalemme vista come prostituta.

non avete osservato le mie leggi e non avete neppure agito secondo le leggi delle nazioni che vi circondano, così parla Dio, Jahwè: Eccomi, vengo io da te! Eseguirò in mezzo a te i miei giudizi, in presenza delle nazioni; farò a te quello che non ho mai fatto e che non farò mai più così, a motivo di tutte le tue abominazioni.<sup>125</sup>

L'assedio è quindi letto come realizzazione del giudizio di Jahwè contro quella che era la sua città prediletta. Dio aveva attribuito a Gerusalemme un posto predominante in mezzo ai popoli, ma essa non ha curato la sua relazione con Jahwè. Da qui trae origine il giudizio divino, l'ira di Dio:

Così si sfogherà la mia ira: io riverserò su di loro il mio furore e sarò soddisfatto; essi conosceranno che io, Jahwè, ho parlato nella mia gelosia, quando avrò sfogato su di loro il mio furore. Farò di te, sotto gli occhi di tutti i passanti, una desolazione, il vituperio delle nazioni che ti circondano. La tua infamia e il tuo disonore serviranno di ammonimento e di stupore per le nazioni che ti circondano, quando io avrò eseguito su di te i miei giudizi con ira, con furore, con indignati castighi – io, Jahwè, ho parlato – quando avrò scoccato contro di loro i letali dardi della fame, apportatori di distruzione e che io scaglierò per distruggervi, quando avrò aggravato su di voi la fame e vi avrò sottratto il sostegno del pane, quando avrò mandato contro di voi la fame e le bestie feroci che ti priveranno dei figli, quando la peste e il sangue ti avranno devastata, e quando io avrò fatto venire su di te la spada. Io, Jahwè, ho parlato.<sup>126</sup>

#### 4.3.8 Resoconto letterario e ruolo del profeta

Ez 4–5,4a si presenta come documento complesso, segnato dalla lunga storia durante la quale è stato tramandato, modificato, copiato. Alla fine della nostra analisi, tentando di stilizzare la situazione, è importante evidenziare tre livelli: il testo come si presenta nella redazione finale, il testo ricostruito in base a un modello ideale del resoconto dell'azione dimostrativa e da ultimo l'azione dimostrativa di per sé, come fatto realmente avvenuto, compiuto dal profeta Ezechiele davanti agli ebrei come lui deportati in Babilonia dopo la cessione di Gerusalemme a Nebucadnetsar nel 597 a. C.

Ripercorrendo queste tre tappe a ritroso ci si accorge che le parti che abbiamo indicato come tardive mirano a commentare quelle che, invece, vengono riconosciute come più antiche: nelle aggiunte si insiste sull'identità della città assediata, Gerusalemme, e sulle motivazioni teologiche che portano all'assedio e alla fine catastrofica di città e abitanti. La scena in 4,4–8, ripresa anche al v. 9b, riporta un'azione dimostrativa diversa rispetto alle precedenti e alla seguente: la durata

<sup>125</sup> Traduzione: *La Sacra Bibbia*.

<sup>126</sup> Vv. 13–17, traduzione: *La Sacra Bibbia*.

del gesto di portare, legato, le colpe, si oppone alla vivace dinamica delle scene dell'assedio, della piastra, del pane e della rasatura.

Il livello intermedio, il testo ricostruito, allinea cronologicamente la preparazione del modello di città e la messa in scena dell'assedio, l'azione con la piastra e con lo sguardo fisso, la preparazione del pane e il razionamento e la scena con la spada e la rasatura secondo lo schema seguente: messa in atto dell'assedio, conseguenze per gli abitanti, caduta della città e morte, rispettivamente dispersione dei cittadini.

Questo livello ci presenta un resoconto letterario con gli espedienti tipici: la proiezione delle azioni compiute in una dimensione futura, i vari segnali sul tipo di interpretazione adeguata, il dialogo di Ezechiele esasperato davanti all'imposizione di impiegare escrementi umani per cuocere il pane, tutta una serie di dettagli che fissano l'esatto significato di un dato gesto.<sup>127</sup>

Il testo riletto in questo modo presenta una figura complessa del profeta: Ezechiele, eseguendo le azioni che Dio gli impone, assume contemporaneamente ruoli differenti che evidenziano la sua posizione di elemento di contatto tra la sfera divina e i destinatari del suo messaggio. A volte Ezechiele entra in scena come rappresentante di Dio: è lui che assedia la città (v. 3), che rade, che brucia, colpisce e disperde i capelli. A volte, invece, egli incarna il destino delle vittime dell'assalto: prepara il pane, subisce il razionamento e la fame.

Su questo piano letterario appare chiara la funzione performante e persuasiva delle scene riportate: l'immagine del modello della città e le scene ad esse connesse concretizzano un messaggio di minaccia, dipingono una situazione imminente di estremo pericolo, di crisi estrema tra Dio e Israele.

Alla fine di questo percorso, per passare dal livello del resoconto letterario a quello delle azioni descritte, bisogna fare un passo ancora maggiore e che comporta tutte le difficoltà connesse alla problematica della relazione tra tradizione letteraria e contesto storico.<sup>128</sup>

127 L'interessante osservazione di UEHLINGER («*Zeichne eine Stadt...*» 189 s.) sulla relazione tra immagine e testo in Ez 4 s. potrebbe venir estesa anche alla relazione tra messa in scena delle azioni dimostrative e la loro evocazione in forma letteraria.

128 FRIEBEL, *Jeremiah's and Ezekiel's Sign-Acts* 34, dopo aver analizzato a fondo questo aspetto giunge alla seguente conclusione: «The sum of the arguments support the hypothesis that the literary accounts of the sign-acts of Jeremiah and Ezekiel report nonverbal behaviors which were really and publicly performed by the prophets as part of their ministries». Già BERTHOLET, *Hesekiel* 17, sottolinea l'aspetto reale e pubblico dell'azione di Ezechiele: «An der tatsächlichen Ausführung der symbolischen Handlungen zweifeln wollen, heisst sich eines ganzen Teils des Verständnisses prophetischer Wirksamkeit begeben. Dass man

## 4.3.9 Sfondo storico

Il testo ricostruito si situa nel contesto politico prima della distruzione di Gerusalemme del 587/6 a. C. Nel 579 il re Ioiakin, da poco subentrato al padre Ioiakim, consegna Gerusalemme nelle mani di Nebucadnetsar: i tentativi di liberarsi dal vassallaggio babilonese si erano rivelati vani. La classe politica e religiosa dominante, insieme a gruppi scelti della popolazione gerosolimitana, vengono deportati. Di questi fatti si ha notizia in 2 Re 24,11-14:

Nebucadnetsar, re di Babilonia, giunse davanti alla città mentre la sua gente la stava assediando. Allora Ioiachin, re di Giuda, si presentò al re di Babilonia con sua madre, i suoi servi, i suoi capi e i suoi eunuchi. E il re di Babilonia lo fece prigioniero, l'ottavo anno del suo regno. Come Jahwè aveva predetto, portò via di là tutti i tesori della casa di Jahwè e i tesori del palazzo del re, e spezzò tutti gli utensili d'oro che Salomone, re d'Israele, aveva fatti per il tempio di Jahwè. E deportò tutta Gerusalemme, tutti i capi, tutti gli uomini valorosi, in numero di diecimila, e tutti i falegnami e i fabbri; non vi rimase che la parte più povera della popolazione del paese.<sup>129</sup>

Tra i deportati si trovava anche il sacerdote Ezechiele, come si attesta all'inizio dell'omonimo libro:

Il trentesimo anno, il quinto giorno del quarto mese, mentre mi trovavo presso il fiume Chebar, fra i deportati, i cieli si aprirono, e io ebbi delle visioni divine. Il quinto giorno del mese (era il quinto anno della deportazione del re Ioiachin), la parola di Jahwè fu rivolta al sacerdote Ezechiele, figlio di Buzi, nel paese dei Caldei, presso il fiume Chebar.<sup>130</sup>

Ezechiele conosce quindi di prima persona l'esperienza della conquista di Gerusalemme, della deportazione e dell'esilio.

Negli anni precedenti la distruzione di Gerusalemme del 587/6, l'ambiente dei deportati doveva essere marcato dalla speranza di un imminente ritorno in patria, in una Gerusalemme di nuovo completamente in mano al popolo eletto. Speculazioni su possibili alleanze

sich bei einer solchen Auffassung mit dem Text selber im Einklang befindet, beweist das einfache חָסַד, als das Hes selbst die symbolische Handlung verstanden wissen will. חָסַד ist stets ein der äusseren Wirklichkeit angehöriges Zeichen, das auf etwas anderes hinweisen will, und wer im besondern Fall des Hinweises bedarf, ist nicht Hes selber, sondern die Umgebung, der gegenüber er handelnd auftritt». V. anche UEHLINGER, «Zeichne eine Stadt...» 122: «In neuerer Zeit zweifelt man nur noch selten daran, dass in Ez 4f eine in der Öffentlichkeit der Exulantengemeinde von Tel-Abib real vollzogene Zeichenhandlung mit einer eindeutigen Kommunikationsabsicht geschildert wird».

129 Traduzione: *La Sacra Bibbia*. I testi hanno valore illustrativo: molti elementi (il numero dei deportati ecc.) non possono essere considerati come informazioni attendibili, visto che mirano a esprimere significati teologici e simbolici.

130 Ez 1,1-2a. Traduzione da: *La Sacra Bibbia*.

con gli Egiziani davano spessore a questi piani di rivolta e di liberazione dal dominatore straniero.<sup>131</sup>

Il messaggio di Ezechiele, esposto con le azioni dimostrative dei capitoli 4 s., affronta quest'idea di rivalsa in modo estremamente critico. La ribellione contro Nabucadnetsar sarebbe solo l'inizio della fine, significherebbe l'annientamento di Gerusalemme e del suo tempio, la morte di molti e la dispersione dei sopravvissuti. Su questo sfondo le azioni dimostrative di Ezechiele possono essere lette come tentativo di convincimento degli esiliati. Ezechiele, il profeta di Jahwè, interpreta la scena politica su un piano strettamente religioso: non è Babilonia il vero nemico di Gerusalemme, ma Dio stesso che ha scatenato la sua ira contro la città, una volta sua prediletta. Nebucadnetsar è visto solo come strumento nella mano divina. Gerusalemme vive questa situazione di umiliazione e di minaccia perché la sua relazione con Dio è in crisi. Le azioni dimostrative del profeta mirano a convincere gli esiliati che senza l'appoggio di Jahwè, qualsiasi azione contro l'usurpatore non ha alcun senso, anzi, causerebbe direttamente un disastro irreversibile.<sup>132</sup>

Con la distruzione di Gerusalemme nel 587/6 a. C. la crisi preannunciata in Ez 4,1–5,4b si rivela in tutta la sua concretezza: il modello di Ezechiele è realizzato, Gerusalemme e il suo tempio sono distrutti, ampi strati della popolazione deportati a Babilonia. È dall'ottica di questa esperienza traumatizzante che bisogna verosimilmente valutare le parti aggiuntive del testo.

131 Per un'accurata ricostruzione del contesto storico alla luce della storia della ricerca e dei testi cf. RENZ, *The Rhetorical Function* 27–55.

132 Cf. UEHLINGER, «*Zeichne eine Stadt...*» 136, che sottolinea l'aspetto politico del messaggio di Ezechiele rinviando, tra altri, a LANG, *Kein Aufstand in Jerusalem*; v. anche FRIEBEL, *Jeremia's and Ezekiel's Sign-Acts* 231 che invece insiste sul carattere performativo persuasivo. KRÜGER, *Geschichtskonzepte* 113–137 propone una lettura molto convincente, che congloba differenti aspetti pur evidenziando nettamente l'aspetto teologico delle azioni dimostrative di Ezechiele: «Die Funktion der Zeichenhandlungen erschöpft sich also nicht in der ›Vorausdarstellung‹ zukünftigen Geschehens; vielmehr dienen sie neben der *Darstellung* vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Geschehens auch seiner *Interpretation*, indem sie dieses unter dem Gesichtspunkt des Gottesverhältnisses Jerusalem/Israel betrachten (v.a. 4,3) und Möglichkeiten und Grenzen der Beeinflussung dieses Gottesverhältnisses in seiner gegenwärtigen Gestalt sinnfällig erproben und vor Augen führen (v.a. 4,4–17). Mindestens im Blick auf den sie Ausführenden sind die Zeichenhandlungen aber auch selbst *Wirklichkeit veränderndes Geschehen*» (135 s.).

#### 4.3.10 La città assediata

*Ezechiele* 4,1–5,4b è incentrato su un modello negativo di città. Con una serie di azioni dimostrative il profeta rappresenta l'assedio di Gerusalemme e le conseguenze fatali per città e abitanti.

La successione delle varie scene forma un climax. Si parte da un disegno della città vista come grandezza unitaria, si preparano gli strumenti necessari ad assediare, si passa poi alle azioni che simboleggiano la durezza dell'assedio per chi cerca di sopravvivere all'interno della città, per poi culminare nell'uccisione dei cittadini e nella dispersione dei pochi superstiti. All'aumento di drammaticità si associa uno sviluppo complesso della persona del profeta: pur agendo come rappresentante di Dio egli incorpora a più riprese la sofferenza del popolo; pur assumendo a volte il ruolo di perpetratore del disastro, egli condivide la sofferenza delle vittime.

Lo scenario di distruzione e morte messe in scena attorno al modello della città raffigurano un futuro prevedibile, forse imminente: considerata la situazione politica, è tutt'altro da escludere che i fermenti e le alleanze degli israeliti contro Babilonia porteranno a un secondo attacco contro Gerusalemme. Tuttavia, nella situazione di esilio, il profeta presenta questo possibile destino tremendo della città per eccellenza come conseguenza del giudizio divino, come dichiarazione di abbandono da parte di Jahwè adirato, non più disposto a tollerare le empie della sua città.

Le azioni dimostrative di *Ezechiele* descrivono la città come bersaglio dell'ira divina; nella rappresentazione di un possibile annientamento di Gerusalemme trova espressione una crisi profonda a livello teologico. Ne deriva una visione della città completamente in balia di chi, un tempo, l'aveva prescelta.

#### 4.4 La città tra cosmo e caos

I modelli di città raccolti in questa terza categoria presentano tipi diversi di riflessione, ma tutti incentrati sul problema della vulnerabilità della città. Le immagini presentano scene di distruzione finalizzate tuttavia al mantenimento dell'idea di città in quanto dimensione di vita, spazio strutturato, centro, cosmo. Rievocando l'esperienza della città abbandonata dagli dèi, distrutta, annientata, questi modelli negativi sottolineano la necessità di ricondurre la dimensione urbana al suo statuto originario. La descrizione della città in quanto spazio

caotico appare quindi solo come fase di transizione, espressione di una crisi profonda ma transitoria.

#### 4.4.1 Crisi del legame tra divinità e città

Gli esempi considerati partono tutti da una medesima premessa: la crisi tra sfera divina e città si inserisce su una relazione di identificazione tra le rispettive divinità e la città: nell'*eršemma* a Baba ricorre il motivo della città plasmata partendo da un pezzo di argilla da Enlil e regalata a Baba, mentre in *Ezechiele* 4s. l'azione di Jahwè contro Gerusalemme viene presentata come atto di vendetta contro la città una volta sua prescelta e amata.

La rottura tra divinità e città negli esempi mesopotamici è espressa contemporaneamente su diversi piani. Ricorre il tema dell'abbandono della città da parte degli dèi che vi risiedevano: nel *Lamento su Eridu* Enki e Damgalnunna lasciano la città, nell'*eršemma* a Baba la dea abbandona la sua abitazione. A questo motivo viene sovrapposto l'intervento di Enlil, che per motivi imperscrutabili stabilisce e esegue la distruzione della città. Gli accenni allo scenario generale di distruzione, che coinvolge anche le altre città del paese, sottolinea l'ampiezza della rottura tra divinità e città.

In *Ezechiele* 4s. la concezione monoteistica si riflette in modo deciso: la distruzione della città è decisa da Jahwè; la punizione di Gerusalemme, una volta prediletta, viene presentata come giudizio divino presentato al cospetto di tutte le nazioni.

Se il testo tratto da *Ezechiele* 4s. insiste molto sulla colpa della città che deve essere punita, nei documenti mesopotamici il problema delle cause che hanno portato alla rottura viene sviluppato in un'altra direzione: il volere degli dèi è imperscrutabile, la distruzione da parte di Enlil e l'abbandono da parte delle divinità che risiedevano in città non può essere spiegato.

#### 4.4.2 Crisi della posizione di centralità della città

L'assenza degli dèi e l'impatto della forza distruttrice divina combinati riducono la città a un ammasso di macerie. Il suo funzionamento è compromesso, la sua posizione di legame tra terra e cielo, di centro dei paesi, viene cancellata.

La trasformazione della città da centro del cosmo a spazio desolato viene descritta in molti casi con copie di opposti: al posto della luce del giorno, la città è avvolta nelle tenebre; il tempio che toccava il cielo è ridotto a un mucchio di macerie; lo spazio urbano, una volta



puro, è contaminato e sporco. La vegetazione selvatica e gli animali della steppa si impadroniscono dello spazio una volta costruito e funzionante. La città assume le caratteristiche di quella che una volta era la sua periferia. I processi tipici della città in quanto spazio di vita vengono stravolti: gli abitanti della città soffrono la fame e la sete, i nemici hanno libero accesso alla città, il lutto e la morte sono onnipresenti.

#### 4.4.3 Opposizioni sull'asse temporale

Alla crisi tra il mondo divino e lo spazio urbano e al conseguente smantellamento nella posizione di centralità della città corrispondono rotture della continuità della città sull'asse temporale. I vari tipi di lamenti mesopotamici insistono molto sull'opposizione tra un passato in cui la città era integra e il presente di desolazione. Il passaggio repentino tra le due dimensioni temporali è marcato dall'infausto intervento degli dèi. Le invocazioni alle divinità una volta protettrici della città inseriscono nelle composizioni un aspetto prospettico: in un futuro imminente, gli dèi ritorneranno e ripristineranno la città, attribuendole di nuovo tutte le caratteristiche che ne determinano lo statuto di cosmo. All'interno di queste composizioni letterarie la dimensione presente viene associata al capovolgimento tra cosmo e caos, mentre il passato e il futuro sono correlati alla rappresentazione retrospettiva, rispettivamente prospettiva della città in quanto dimensione strutturata, centro, cosmo.

In *Ezechiele* 4 s., invece, la dinamica tra mantenimento e distruzione della città si sviluppa diversamente: la rappresentazione dell'assedio, inserita in una dimensione presente, è un'anticipazione di un futuro infausto, non ancora realizzato. A questi due livelli viene opposto, implicitamente, un passato in cui Jahwè sosteneva la propria città.

#### 4.4.4 Precarietà della città in quanto dimensione di vita

La rottura nella relazione tra divinità e città, la crisi della posizione di centralità della città, e le opposizioni sull'asse temporale sono linee di fondo che evidenziano la vulnerabilità della città in quanto spazio di vita. La stabilità e il funzionamento della città sono compromessi; la sua qualità come dimensione di giustizia, abbondanza, bellezza è persa; da spazio di realizzazione di vita la città si trasforma in luogo di desolazione, lutto e morte.

Gli scenari di distruzione presentano tuttavia una fase transitoria della città e non un giudizio definitivo; descrivono una crisi transitoria e non una condanna radicale. All'interno dei lamenti mesopotamici l'aspetto transitorio della distruzione emerge a vari livelli. La relazione tra divinità e abitanti della città rimane, nonostante la rottura, elemento portante: anche di fronte alle macerie della città, gli abitanti implorano le divinità rispettive implorandole di ritornare nelle loro sedi. Nel *Lamento su Eridu* e nel lamento *balag* analizzato il desiderio di recupero del passato glorioso della città viene espresso anche all'interno del mondo degli dèi dalle due dee, rispettivamente Damgalnunna e Ningal. Anche l'opposizione tra il presente di distruzione e un futuro di ricostruzione preannuncia, almeno in alcuni dei testi mesopotamici, un recupero dello statuto iniziale.

In *Ezechiele* 4s. l'aspetto di precarietà viene espresso con altri mezzi: la distruzione è messa letteralmente in scena attorno a un modellino di argilla. La precarietà di Gerusalemme scaturisce dall'opposizione tra lo scenario evocato e lo statuto (ancora) intatto della città.

In questo contesto si intuisce l'importanza dell'aspetto pragmatico dei testi considerati. Nei lamenti, ma anche nel testo di *Ezechiele*, la distruzione avviene per volere divino ma per mano di nemici, catastrofi naturali, calamità ecc. In altre parole: le immagini negative delle città considerate riflettono su un piano teologico l'esperienza della labilità della città. Queste rielaborazioni del carattere vulnerabile della città vengono inserite in momenti decisivi della vita in città: in occasione dei riti propiziatori e degli scongiuri indispensabili per la (ri)costruzione di un tempio o nei riti legati al regolare funzionamento della vita o in occasione di avvenimenti straordinari che potrebbero avere delle ripercussioni fatali sulla sopravvivenza della città.

Le immagini modello negative, le rappresentazioni della città in quanto spazio di crisi riflettono sullo statuto precario della città come spazio strutturato, centro, dimensione cosmica. La relazione tra città e mondo divino assume una connotazione ambivalente. Da una parte il potere divino è all'origine della stabilità della città in quanto spazio di realizzazione di vita, dall'altra però può determinarne improvvisamente la fine. La città vive in perenne tensione tra cosmo e caos: per il mantenimento della stabilità è quindi necessario ovviare costantemente a questa tendenza intrinseca verso il sovvertimento dell'ordine originale.



Le immagini di città classificate come modello sono incentrate su una visione fondamentalmente positiva della città in quanto spazio cosmico. Anche quelle che esprimono una crisi, pur mettendo in primo piano il carattere fragile, vulnerabile della città, interpretano la dimensione urbana come centro del mondo, dimensione di vita. La prossima categoria raccoglie critiche radicali nei confronti della città terrena vista come spazio incompatibile con la realizzazione della vita; in queste immagini tra il mondo divino e la città sussiste una spaccatura invalicabile.

Nella serie di testi accostati in questo capitolo la critica radicale della città sfocia in una visione di condanna irreversibile: la città presentata come spazio di caos deve soccombere. L'eterogeneità degli esempi scelti, la composizione sumerica *Maledizione di Akkad*, il racconto della *Torre di Babele* del libro della *Genesi* e la visione della condanna di Babilonia nell'*Apocalisse di Giovanni*, si riflette nella diversità di visioni negative della dimensione urbana.

### 5.1      La città nella *Maledizione di Akkad*

Nella tradizione letteraria sumerica spicca un testo, unico nel suo genere, noto come la *Maledizione di Akkad*. Vi si narra dapprima l'ascesa, poi la crisi e in fine l'annientamento della città di Akkad durante il regno di Naram-Sin. Il racconto può essere inteso come propaganda contro tale sovrano e la sua città. La composizione culmina con la maledizione e completa distruzione di Akkad da parte degli dèi. Questo finale drammatico viene preparato accuratamente durante tutto il racconto, non da ultimo con l'accostamento di immagini di città molto diverse. I contrasti tra le varie descrizioni giocano su differenti livelli: all'immagine di Akkad maledetta si oppone quella iniziale di

Akkad fiorente; all'immagine di Akkad, che da città felice e prospera viene maledetta e annientata, si oppone quella di Nippur, bersaglio di distruzione che tuttavia sopravvive a Akkad. Particolarmente interessante appare, nell'ottica del presente studio, l'ultima sezione della composizione (ll. 210–281).

### 5.1.1 Testo: ll. 210–281

Nella *Maledizione di Akkad*, un testo molto diffuso nelle scuole scribali paleobabilonesi, si riflette sull'ascesa e sulla caduta del primo grande impero mesopotamico.<sup>1</sup> L'ampia composizione, che è stata ricostruita in modo quasi completo per la prima volta da Falkenstein nel 1965,<sup>2</sup> presenta tuttora alcuni punti interrogativi, soprattutto a riguardo della struttura narrativa.

La composizione inizia inquadrando i rapporti di potere delle città mesopotamiche: Enlil, il più potente degli dèi, dopo aver distrutto Kiš e Uruk, trasferisce la sovranità e la regalità a Sargon, re di Akkad. In seguito a questo spostamento, Inanna decide di stabilirsi a Akkad e si impegna moltissimo a concentrare potere e splendore in questa sua nuova città. Tuttavia l'ascesa di Akkad viene descritta con tono sempre più scettico, l'enorme concentrazione di ricchezze e attenzione su questa città sembra dispiacere a Enlil.<sup>3</sup> Inanna, seguita da

1 Cf. COOPER, *The Curse* 5.

2 ZA 57, 43–124. Lavori precursori principali sono quelli di GÜTERBOCK, ZA 42, 24 ss., BERNHARDT / KRAMER, WZJ 5, 759 ss. e FALKENSTEIN, SAHG 187–189. Per uno sguardo sulla storia della ricerca cf. inoltre COOPER, *The Curse* 6 s.

3 Le linee centrali nello svolgimento dell'azione (ll. 54–57), che riferiscono il motivo del repentino cambiamento nel destino di Akkad, sono sfortunatamente poco chiare. Perché Inanna decide improvvisamente di andarsene da Akkad? Perché Enlil improvvisamente si rivela ostile a Naram-Sin? EDZARD in *Das «Wort im Ekur»* fa il punto alla situazione. Particolarmente difficile e centrale è la l. 57. Dopo aver passato in rassegna le varianti testuali e le versioni finora proposte, Edzard traduce: «(Da) wurde der Spruch im Ekur («gesetzt» =) gefällt – Schweigen gebietend» (p. 102). Questo silenzio, conseguenza della parola di Enlil, riconosciuto dagli studiosi come l'elemento scatenante del disastro successivo, viene interpretato in maniere differenti (cf. p. 103). Secondo Edzard, in questo silenzio si cristallizza uno scontento anticipato a più riprese: l'incredibile ascesa di Akkad (ll. 1 ss.) viene descritta come atto di inaudita arroganza, di blasfemia da parte di Naram-Sin (cf. l. 40 s., 45, 53–55); l'autoglorificazione del sovrano viene seguita da Enlil con preoccupazione. La decisione dell'Ekur deve di conseguenza essere intesa come la parola decisiva che Enlil pronuncia contro Akkad e il suo sovrano nell'assemblea degli dèi. Il contenuto di tale parola non viene riferito, la reazione repentina di Inanna ne tradisce però chiaramente la natura negativa: «Unter solchen Gegebenheiten liegt es nahe, ein «Wort im Ekur» als einen machtvollen Ausspruch Enlils aufzufassen, der dem Geschehen in Akkade Einhalt gebieten sollte. Nur ein so gestaltetes «Wort» kann die unerhörte Wende erklären, die das Geschick von Akkade nahm» (105).

altri dèi, abbandona Akkad. La città deperisce. Il re Naram-Sin capisce grazie a un sogno che il destino è ostile alla sua città e al suo regno. Per sette anni rimane immobile, poi, dopo aver tentato invano di consultare il parere del sommo degli dèi, per vendetta attacca Nippur e distrugge il tempio principale, l'Ekur. La distruzione inflitta all'Ekur scatena l'ira di Enlil, che a sua volta vendica Nippur facendo distruggere l'intero paese dai Gutei. I pochi sopravvissuti alla catastrofe invocano Enlil innalzando lamenti amari. Il dio si ritira e digiuna. A questo punto gli dèi intervengono per cercare lo stratagemma adatto a placare definitivamente Enlil. La composizione si conclude con la maledizione di Akkad e la sua immediata realizzazione.<sup>4</sup>

- 210 In quel giorno, Suen, Enki, Inanna, Ninurta, Iškur, Utu, Nusku e Nisaba, i grandi dèi, aspergono il cuore di Enlil con acqua fresca e (gli) rivolgono la preghiera seguente:

«Enlil, la città che ha distrutto la tua città possa essere trattata come la tua città,  
(Naram-Sin)<sup>5</sup> ha paralizzato<sup>6</sup> il tuo *giguna*,<sup>7</sup> possa essere trattato come Nippur!

- La gente di questa città possa colmare i suoi pozzi,  
215 nessuno possa (ri)trovarvi le (sue) conoscenze,  
il fratello possa non farvisi riconoscere da suo fratello,  
la giovane donna possa essere picchiata crudelmente nella sua stanza,  
suo padre possa lanciare grida amare nella sua casa dove la (sua) sposa è morta,  
le sue colombe possano gemere nei loro buchi,  
220 i suoi passerì possano essere picchiati nei loro recessi,  
essi<sup>8</sup> possano, come le colombe spaurite, vivere in un'attesa (angosciante)<sup>9</sup>!»  
Per la seconda volta, Suen, Enki, Inanna, Ninurta, Iškur, Utu, Nusku e Nisaba, tutti gli dèi,  
posano il loro sguardo sulla città,  
colpiscono Akkad con una terribile maledizione:

4 La traduzione è quella di ATTINGER (RA 78, 105 ss., basata sul testo collazionato da COOPER, *The Curse*) qui ripresa in italiano. Per altre traduzioni cf. in ordine di apparizione: FALKENSTEIN, ZA 57, 43-124; KRAMER, ANET 646-651; COOPER, *The Curse* 50 ss.; JACOBSEN, *The Harps* 359-374. Per le ll. 210 ss. v. anche PETTINATO, *Sumeri* 268-271. Per ulteriori dati bibliografici cf. RÖMER, BiOr 31, 220.

5 Il soggetto della frase potrebbe anche essere femminile, «lei», cioè «la città». Cf. ATTINGER, RA 78, 106, nota 32 e FALKENSTEIN, ZA 67, 72.

6 COOPER, *The Curse* 213 propone per š u - l á «contaminare, dissacrare, insozzare».

7 Costruzione appartenente al complesso del tempio, posta sulla terrazza, spesso circondata da alberi. Cf. JACOBSEN, *The Harps* 138.

8 Le colombe e i passerì (t u / b u r u s ) sono metafore per gli abitanti di Akkad, cf. ATTINGER, RA 78, 119.

9 COOPER, *The Curse* 61 traduce la medesima forma verbale (u r s - d a - a k ) «become immobilized»; Attinger si attiene invece al significato primario del verbo «essere in attesa», RA 78, 120.

- 225 «Città, ti sei avventata sull'Ekur, era Enlil!  
 Akkad, ti sei avventata sull'Ekur, era Enlil!  
 Le lamentazioni possano innalzarsi fino alla cima delle tue splendide mura,  
 il tuo *giguna* possa essere ammucchiato come terra.  
 possa il *dubla*, davanti al quale erano stati sistemati i *lahama*
- 230 essere precipitato a terra come un immenso giovane che ha bevuto (troppo) vino!<sup>10</sup>  
 La tua argilla possa essere restituita al suo Apsu,  
 possa (essere fatta =) diventare argilla maledetta da Enki!  
 Il tuo grano possa essere restituito al suo solco,  
 possa diventare grano maledetto da Ezinu!
- 235 La tua legna possa essere restituita alla sua foresta,  
 possa diventare legna maledetta da Ninildum!  
 Il macellatore di buoi possa macellare la (sua) sposa,  
 il tuo sgozzatore di pecore possa sgozzare suo figlio,  
 il tuo povero possa privare d'acqua suo figlio chiamato a «essere denaro».<sup>11</sup>
- 240 La tua prostituta possa far librare l'angoscia<sup>12</sup> sulla porta del suo albergo,  
 la tua ierodula (divenuta) madre, la tua cortigiana (divenuta) madre possano far abortire<sup>13</sup> il loro figlio.  
 Il tuo oro possa essere venduto al prezzo dell'argento,  
 il tuo argento possa essere venduto al prezzo del metallo *zaham*,<sup>14</sup>  
 il tuo rame possa essere venduto al prezzo del piombo!
- 245 Akkad, il tuo atleta possa essere privato della sua forza,  
 possa essere incapace di sollevare la sua bisaccia<sup>15</sup> . . . ,  
 possa il tuo asino *niskum*<sup>16</sup> non più rallegrare nessuno con la sua forza,  
 possa rimanere sdraiato tutto il giorno  
 e la sua città lasciarlo morire di fame!<sup>17</sup>  
 Il tuo «aristocratico» abituato a mangiare piatti raffinati possa stendersi per (mangiare) erba,
- 250 possa colui che si è alzato davanti alle offerte  
 mangiare i rivestimenti delle sue travi,

10 I *lahama* sono i guardiani del tempio, figure apotropaiche poste presso l'ingresso. Cf. BLACK / GREEN, *Gods, Demons and Symbols* 114 s. *dubla* designa una costruzione (l'entrata?) del tempio. Su questo termine cf. FALKENSTEIN, ZA 57, 101 e 116.

11 Questa linea è di difficile comprensione. COOPER, *The Curse* 61, propone: «May your pauper drown the child who seeks money for him!»; JACOBSEN, *The Harps* 372: «May the waters wash away your pauper as he finds children (to sell) for money!»

12 JACOBSEN, *The Harps* 372 traduce: «May your harlot hang herself in the gate of her hostel!» Anche COOPER, *The Curse* 61 e FALKENSTEIN, ZA 57, 73 vanno in questa direzione.

13 Nelle altre traduzioni la forma verbale *gi*<sub>4</sub> viene tradotta con il termine generico «uccidere».

14 Tipo di sostanza brillante. COOPER, *The Curse* 61 e 255 propone «pirite».

15 <sup>k u</sup> <sup>3</sup> *lu-ú b* è una specie di sacco usato per le provviste da soldati e operai e che impiegavano gli atleti per l'equipaggiamento. COOPER, *The Curse* 255.

16 Un tipo particolare di asino, forse un cavallo. Cf. COOPER, *The Curse* 255.

17 Le altre traduzioni leggono la l. 248 indipendentemente dalla precedente, come ad es. COOPER, *The Curse* 63: «May that city thereby die of hunger!». ATTINGER, RA 78, 120 lega le due linee per cercare di risolvere l'improvviso cambiamento dalla 2a (l. 247) alla 3a (l. 248) persona.

- le cinghie di cuoio dei grandi battenti della casa paterna,  
 queste cinghie, possa tritarle con i suoi denti!  
 L'abbattimento possa cadere sul tuo palazzo costruito per (il cuore gioioso  
 =) rallegrare il cuore!
- 255 I «cattivi»<sup>18</sup> della steppa, luogo silenzioso, possano non cessare di gridare!  
 Le tue scuderie dove si ingrassa il bestiame, che venivano regolarmente  
 pulite,<sup>19</sup>  
 possa scoparle con la sua coda la volpe (delle =) che bazzica le colline delle  
 rovine,  
 sulle tue porte di città stabilite nel/per il paese,  
 possa farvi il nido l'uccello *ukuku*, l'uccello del cuore infranto!
- 260 Nella tua città, dove non ci si addormenterà più al suono del *tigi*,  
 dove non ci si coricherà più con il cuore gioioso,  
 possano i buoi di Nanna, che riempiono le stalle,  
 non cessare di muggire, come quello che va di qua e di là nella steppa,  
 luogo silenzioso!  
 Sui tuoi sentieri di alaggio, lungo i canali, possa crescere erba alta,  
 265 sulle tue strade, che erano state sistemate per i carri, possa crescere «erba  
 (di) lamentazione»<sup>20</sup>!  
 E, incalzando: «Sui tuoi sentieri di alaggio fatti di alluvioni, lungo i canali,  
 possano gli stambecchi . . . e i serpenti *ul* delle montagne non lasciar pas-  
 sare nessuno!  
 All'interno della tua steppa, dove crescevano delle belle piante, possano  
 crescere delle «carne di lamentazione»,  
 Akkad, là dove scorrevano le tue acque dolci, possano scorrere acque sa-  
 late!
- 270 A chi diceva: «Voglio installarmi in questa città!» nessuno possa fargli gu-  
 stare la dolcezza di una dimora,  
 a chi diceva: «Voglio coricarmi a Akkad!», nessuno possa fargli gustare la  
 dolcezza di un luogo di riposo!»  
 Allora, sotto il sole di quel giorno, accadde veramente così.  
 Sui suoi sentieri di alaggio fatti di alluvioni, lungo i canali, cresce erba alta,  
 sulle sue strade, che erano state sistemate per i carri, cresce «erba (di) la-  
 mentazione».
- 275 Inoltre, sui sentieri di alaggio fatti di alluvioni, lungo i canali,  
 gli stambecchi . . . e i serpenti *ul* non lasciano passare nessuno.  
 All'interno della sua steppa, dove crescevano delle belle piante, crescono  
 delle «carne di lamentazione».  
 Akkad: là dove scorrevano le sue acque dolci, scorrono acque salate.  
 A chi aveva detto: «Voglio installarmi in questa città!» nessuno gli fece gu-  
 stare la dolcezza di una dimora,  
 280 a chi aveva detto: «Voglio coricarmi a Akkad!», nessuno gli fece gustare la  
 dolcezza di un luogo di riposo.  
 Lodata sia Inanna per aver distrutto Akkad!

18 Riferito a demoni il cui covo preferito è la campagna silenziosa. COOPER, *The Curse* 256. Cf. anche JACOBSEN, *The Harps* 373.

19 La terminologia impiegata è ambigua: il termine *u s - g a* reso qui con «scuderie dove si ingrassa il bestiame» può indicare anche il luogo dove certi sacerdoti compiono cerimonie purificatorie. Da qui la grande divergenza tra le varie traduzioni. Cf. p. es. COOPER, *The Curse* 256 e 63: «In your fattering pens, established for purification ceremonies» e JACOBSEN, *The Harps* 373: «Over your consecrated grounds where rituals handwashings are established».

20 Denominazione spregiativa per piante (v. l. 268). Cf. COOPER, *The Curse* 256.



Nel contesto della letteratura sumerica, la *Maledizione di Akkad* appare come una composizione unica: la distruzione di Akkad è radicale e permanente, la città viene annientata senza prospettive di ricostruzione.<sup>21</sup> Dal punto di vista strutturale, il testo non fornisce né indicazioni sul genere né particolari suddivisioni interne.<sup>22</sup>

A livello tematico condivide vari aspetti con due filoni distinti: da una parte presenta elementi riscontrabili anche nei vari tipi di lamenti mesopotamici, dall'altra aspetti tipici di una composizione storiografica.<sup>23</sup> Tuttavia la radicalità della distruzione finale di Akkad e il distacco da fatti storici,<sup>24</sup> impediscono di identificarla con una di queste due categorie. Generalmente, sulla base del tono fortemente polemico, la *Maledizione di Akkad* viene definita come un testo di propaganda.<sup>25</sup>

La composizione è stata suddivisa sulla base di considerazioni tematiche: ai fini della presente ricerca è particolarmente interessante leggerla partendo dalle varie immagini di città in essa contenute: l'a-

21 Cf. COOPER, *The Curse* 20: «The Curse of Agade is unique in its subject matter: the destruction of a Babylonian city, which is never again to be rebuilt. The uniqueness lies in the permanence of the destruction; the theme of the destruction of cities, however, is a commonplace, and forms the subject matter of both the OB city-laments, which commemorate specific historical disasters, and the OB and first millennium *balag* compositions, which lament the destruction of cities and temples in more general terms».

22 Cf. COOPER, *The Curse* 7 e EDZARD, *Kindlers Lexikon* 9098: «Die literarische Gattung des Textes – seine Einordnung als ›historische Komposition‹ ist unbefriedigend – lässt sich nur schwer definieren. Ohne im strengen Sinne ein Epos zu sein, rückt er immerhin in die Nähe der epischen Literatur».

23 Cf. sopra 4.1 e 4.2 e Cooper, *The Curse* 20–26 per i parallelismi con i lamenti sulle città sumerici; Cooper, *The Curse* 27 ss. per le relazioni con la tradizione storiografica.

24 A questo riguardo cf. sotto 5.1.5.

25 Nella traduzione in SAHG 187–189, prima di conoscere l'intera composizione, Falkenstein intitola la parte allora nota: «Klage um die Zerstörung von Akkade»; in seguito, nell'edizione del 1965 (ZA 57, 48 s.) descrive la composizione come uno scritto tendenzioso. Kramer, invece, in *The Sumerians* 62 presenta il testo come segue: «The document is memorable not only for its vivid description of Agade before and after its fall but as one of the earliest recorded attempts to interpret a historical event in the framework of a currently held world view»; in seguito in ANET 646 la descrive come «rather unusual ›historiographic‹ document» precisando che «‹historiographic› as here used, denotes a type of poetic narrative composition concerned with some significant historical event interpreted in a style and manner consonant with the Sumerian world view». RÖMER, BiOr 31, 220 segue l'attribuzione di Falkenstein: «Die Komposition stellt in unhistorischer, tendenziöser Weise die Zerstörung Akkades unter Narāmsîn (...)». KRECHER, *Sumerische Literatur* 138 la inserisce invece tra le composizioni storiografiche. JACOBSEN, *The Harps* 359 propone il termine «‹admonitory history›, stretching the term ›history› to include ›mythohistory›»; PETTINATO, *Sumeri* 271 «un documento di propaganda politica». Per ulteriori dettagli sulla questione cf. COOPER, *The Curse* 97 ss.

scesa e la prosperità di Akkad (ll. 1–59), l'abbandono da parte degli dèi e il declino di Akkad (ll. 58–93), la distruzione dell'Ekur da parte di Naram-Sin (ll. 94–148), distruzione del paese da parte di Enlil (ll. 149–209), e infine, la maledizione e distruzione di Akkad (ll. 210–281).

L'analisi seguente è incentrata su quest'ultima sezione, che comprende due maledizioni della città (ll. 210–221 rispettivamente 222–271), la loro immediata realizzazione (ll. 272–280) e una dossologia (l. 281); si ricorrerà alle altre sezioni solo per evidenziare i contrasti che dominano la composizione.

### 5.1.2 Maledizione e annientamento di Akkad

Le ll. 210–281 costituiscono l'apice della narrazione: il disequilibrio che si è instaurato dopo l'ascesa e la crisi di Akkad, l'assalto a Nippur, sede dell'Ekur, la vendetta di Enlil, che distrugge l'intero paese, viene risolto con l'annientamento di Akkad. La decisione di distruggere una volta per tutte Akkad viene presa da otto divinità del panteon<sup>26</sup> con l'intento di placare Enlil. La maledizione prima e la distruzione dopo sono espressamente un atto per rivendicare Nippur. La preghiera degli dèi è molto dura, non vengono fatte concessioni; Akkad deve sparire: «Enlil, la città che ha distrutto la tua città possa essere trattata come la tua città» (l. 212).

Nel primo discorso degli dèi (ll. 210–221), presentato come preghiera a Enlil, si auspica la distruzione degli abitanti di Akkad. Essi dovranno morire, i loro cadaveri riempire i pozzi della città. Le altre immagini mirano allo sgretolamento delle relazioni interpersonali: nessuno riconoscerà più i propri amici e i propri parenti; le relazioni all'interno della famiglia saranno marcate da violenza e morte.

Nel secondo discorso degli dèi, questa volta denominato esplicitamente come maledizione (ll. 222–271), viene ribadito il tema della vendetta in tono ancora più duro e radicale: Akkad ha colpito l'Ekur, ma in realtà ha colpito non la sede del dio, ma Enlil stesso, il più potente degli dèi. Il contrattacco non può quindi che essere terribile.

Il processo di distruzione evocato nelle ll. 227 ss. mira alla disintegrazione totale di Akkad: le lamentazioni dovranno oltrepassare l'orlo delle sue altissime mura. Dapprima gli dèi invocano la distruzione del tempio, con la sua entrata e le statue dei geni protettori, che dovrà precipitare a terra come un gigante ubriaco. La città ritornerà allo stato precedente la creazione: l'argilla con la quale è stata

26 La lista delle divinità coinvolte è, secondo Falkenstein, particolare. Stupisce la successione e il numero (otto invece di sette) delle divinità. Cf. ZA 57, 112.

costruita ritornerà al suo luogo d'origine e sarà maledetta da chi, un tempo, la proteggeva. Lo stesso destino viene invocato per il grano e per la legna. Akkad dovrà percorrere le tappe della sua creazione all'inverso: i materiali che la costituiscono da strutturati e trasformati ridiventeranno materia grezza nel senso più radicale del termine. L'agricoltura e il sistema di approvvigionamento saranno distrutti.

Questo completo rovesciamento, che porterà alla disintegrazione della città, non deve toccare solo la città nella sua qualità di spazio costruito, ma estendersi anche al suo funzionamento. Tutti gli aspetti fondamentali della vita cittadina devono venir stravolti e annientati. Lo scenario di sgretolamento della città evocato dagli dèi è terribile. La vita in città dovrà essere toccata in tutti i suoi aspetti fondamentali.

Ricorre a più riprese il tema dei genitori che uccidono i figli: per esempio il macellatore e lo sgozzatore dovranno applicare il loro mestiere non più agli animali da sacrificare ma alla propria discendenza. Le prostitute, un tempo dispensatrici di piacere, si impiccherranno sulla porta del loro ostello. Gli scambi mercantili crolleranno: i metalli preziosi verranno svalutati. Le feste e le attività ricreative cesseranno. La classe nobile e ricca verrà ridotta alla povertà estrema, costretta a mangiare erba e a rosicchiare cinghie di cuoio. Il palazzo fonte di gioia cadrà in rovina. La separazione netta e vitale della città dalla steppa cesserà di esistere; la steppa, con i suoi demoni e le bestie feroci, potrà invadere lo spazio cittadino.<sup>27</sup> Cesserà di risuonare la musica, espressione tipica della vita spensierata e felice. Le vie di comunicazione cadranno in rovina: le vie d'acqua, i canali, ingombri di erbacce e di animali velenosi, diventeranno inaccessibili. La stessa cosa succederà alle altre vie di comunicazione: le strade, una volta percorribili con i carri, saranno ostruite dalla vegetazione incolta, che invaderà anche lo spazio una volta coltivato. L'approvvigionamento di acqua dolce, elemento fondamentale per la vita, crollerà. L'ospitalità non sarà più possibile.<sup>28</sup>

Questo scenario di rovina viene realizzato all'istante (l. 272): detto fatto la maledizione diventa realtà. La ripresa delle ll. 264–271 sembra sottolineare proprio questo: la parola degli dèi si avvera alla lettera.

Conclude la composizione una dossologia<sup>29</sup> (l. 281), nella quale si ringrazia Inanna per aver annientato Akkad. La città, voluta fiorente

27 Cf. BRÜSCHWEILER, *La ville dans les textes littéraires sumériens* 188.

28 Cf. *ibid.* 195.

29 Cf. FALKENSTEIN ZA 57, 124; KRECHER, *Sumerische Literatur* 117; WILCKE, AS 20, 246–248.

e grandiosa dalla dea, viene cancellata proprio grazie a lei: è il potere divino ad avere l'ultima parola sulla città, a deciderne il destino in bene e in male, se necessario fino al suo annientamento.

### 5.1.3 Akkad prima e dopo

Nella sezione conclusiva della composizione, come abbiamo visto, Akkad viene sottoposta a un processo di sgretolamento nel senso letterale del termine. La città viene smantellata pezzo per pezzo, nella struttura e nel funzionamento; viene ridotta a steppa incolta; i suoi materiali vengono restituiti al loro luogo di origine e maledetti. L'annientamento di Akkad sembra concepito in contrasto radicale, per molti aspetti perfettamente simmetrico, con l'immagine di Akkad all'inizio (ll. 1-59).

In seguito alla decisione di Enlil di spostare il centro del potere a Akkad, Inanna si trasferisce in questa città: si costruisce una sede a Akkad e vi stabilisce il suo trono (ll. 7 s.). Con grande entusiasmo si mette al lavoro:<sup>30</sup>

Come un'adolescente che costruisce da zero<sup>31</sup> una casa,  
 come una giovane ragazza che installa un «appartamento di donne»:  
 per far arrivare (ogni genere di) cose nei magazzini,  
 per dare a questa città delle fondamenta ben posate,  
 per nutrire il suo popolo di cibo nobile,  
 per dare da bere al suo popolo acqua nobile,  
 affinché quelli che hanno fatto il bagno riempiano di gioia i cortili,  
 per far affluire la gente nelle piazze (di) festa,  
 per . . . ,  
 per far errare di qua e di là gli stranieri come degli uccelli sconosciuti<sup>32</sup> nel cielo,  
 per far ritornare Marhaši<sup>33</sup> sulla tavoletta (dei tributi),  
 affinché in mezzo alle piazze si diano spintoni animali esotici: scimmie, grandi  
 elefanti e bufali acquatici, e i molossi, i . . . , gli stambecchi delle montagne e le  
 pecore *alum* dalla lana . . . ,  
 (per realizzare tutto questo), la splendida Inanna non poteva dormire.<sup>34</sup>

Queste linee contengono un'immagine di città così come la immagina Inanna, un piano per fare di Akkad una città splendida. Di questa fanno parte dei magazzini fornitissimi, eccellenti fondamenta, cibi e bevande nobili per gli abitanti, feste con grande afflusso di gente, la

30 Tutte le citazioni che seguono sono riprese dalla traduzione di ATTINGER, RA 78.

31 Cf. ATTINGER, RA 78, 99 e 108 «à nouveau»; COOPER, *The Curse* 51, traduce invece «for the first time».

32 La traduzione è incerta. ATTINGER (p. 100) propone come possibile alternativa: «come degli uccelli che non sanno (dove sono) = come degli uccelli che si sono persi (?)».

33 Un popolo tradizionalmente ribelle. Cf. COOPER, *The Curse* 237.

34 Ll. 10-24.

sottomissione di tutti i popoli e una collezione straordinaria di animali esotici. Il piano di Inanna viene pienamente realizzato, come testimonia la continuazione del racconto. Akkad diventa una città ricchissima, stabile, immersa nella musica e nella felicità:<sup>35</sup>

In quel giorno, (Inanna) riempì d'oro i granai per il farro di Akkad,  
riempì d'argento i suoi granai per il «farro bianco»,  
fece arrivare, nei suoi magazzini per l'orzo, rame, stagno e dei blocchi di lapislazzuli,  
poi sigillò dall'esterno i suoi silos.  
Diede alle sue anziane la riflessione,  
diede ai suoi anziani l'eloquenza,  
diede alle sue ragazze gli spiazzi di gioco,  
diede ai suoi ragazzi la forza delle armi,  
diede ai suoi piccoli un cuore allegro.  
Le nutrici che curano i figli dei governatori  
suonavano per loro l'*algarsurda*.  
All'interno della città, (si viveva) al suono del *tigi*, all'esterno al suono del flauto  
e del *zamzam*,  
sui suoi lungofiumi dove attraccano le barche, in un'allegria eccitazione.  
Tutti i paesi riposavano in sicurezza.<sup>36</sup>

Questa visione di Akkad al centro di un vasto territorio in pace viene evidenziata molto nelle linee seguenti. Anche i popoli più lontani e meno civilizzati portano a Akkad i loro tributi:

La splendida Inanna aprì «la bocca» delle sue porte come (quella del) Tigri che scende verso il mare  
e fece trainare battelli da (la gente di) Sumer (lontano da =) che portavano i loro possessori (verso Akkad).<sup>37</sup>  
I montanari Amorrei, gente che non conosce il grano, si presentavano davanti a lei con dei buoi perfetti, con dei caprioli perfetti.  
(La gente di) Meluhha, il popolo della montagna nera,  
faceva scendere verso di lei prodotti esotici  
e (la gente di) Elam e (di) Subir si caricava di mercanzie per lei come asini da soma.  
I governatori, gli amministratori del tempio  
e gli agrimensori delle (terre) ai margini della steppa  
preparavano secondo le regole le offerte per . . . l'anno nuovo.<sup>38</sup>

Le caratteristiche emergenti in questa prima sezione della composizione, che fanno di Akkad una città in piena fioritura, nella maledizione finale vengono tutte negate. La ricchezza e la fattura eccelsa della città, la disponibilità di cibi e bevande nobili, la città come meta

35 Cf. BRÜSCHWEILER, *La ville dans les textes littéraires sumériens* 194 s.

36 Ll. 25–38.

37 La struttura di questa linea pone dei problemi. Per la discussione cf. ATTINGER, RA 78, 110.

38 Ll. 44–53.

per gli stranieri, la città adorna di animali esotici, la città come luogo di armonia e felicità degli abitanti, la città immersa nella musica, sono tutti elementi ripresi e maledetti in modo esplicito.

Sia all'inizio che alla fine la descrizione assume dei tratti iperbolici: Akkad in ascesa è un prodotto della splendida Inanna che, per la propria sede, mira a una città assolutamente meravigliosa, mentre, nella maledizione finale, viene annunciata non la distruzione della città ma il suo smantellamento, il suo completo annullamento. Elemento comune alle due visioni opposte rimane il forte legame con il mondo divino: è Inanna che dapprima costruisce la fortuna di Akkad e, almeno secondo la dossologia, è lei stessa che ne eseguisce la condanna.<sup>39</sup>

#### 5.1.4 Abbandono, distruzioni e annientamento

Le due immagini opposte di Akkad fanno da cornice a descrizioni di città in crisi, abbandonate e distrutte: Akkad abbandonata dagli dèi, la distruzione dell'Ekur a Nippur e la distruzione del paese come vendetta di Enlil. Un breve accostamento delle immagini di distruzione con la maledizione permette di riconoscere chiaramente, nonostante le molte similitudini, una differenza sostanziale: sia Nippur che le altre città del paese colpite dalla disgrazia sono distrutte ma non annientate. La loro crisi rappresenta un grave incidente, ma non la loro cancellazione.

Nonostante le difficoltà di interpretazione di queste linee fondamentali<sup>40</sup> nello sviluppo del racconto, è chiaro che la crisi di Akkad è originata da un conflitto tra Inanna, Enlil e il sovrano di Akkad, Naram-Sin (ll. 58–93). Inanna se ne va da Akkad, seguita da Ninurta, Utu, Enki, An. La città senza il sostegno degli dèi perde immediatamente il suo splendore: Akkad viene paragonata a un elefante stroncato, a un gran toro che lascia penzolare la testa come un drago in fin di vita.<sup>41</sup> Il destino nefasto di Akkad a questo punto sembra già essere marcato. Naram-Sin vede la fine di Akkad in sogno e per sette anni si lascia prendere dalla completa rassegnazione.<sup>42</sup> Tuttavia la crisi di Akkad, pur anticipando una fine drammatica, a questo punto non viene ancora correlata alla cancellazione. Il taglio radicale della composizione viene costruito a poco a poco: l'elemento di per sé scate-

39 Su questo aspetto poco chiaro cf. FALKENSTEIN, ZA 57, 124.

40 Cf. sopra nota 3.

41 Cf. ll. 79 s.

42 Cf. ll. 83–93.

nante è dato dalla decisione di Naram-Sin di attaccare la sede principale di Enlil, l'Ekur a Nippur.

In questa seconda scena di distruzione (ll. 94–148) la relazione tra chi attacca e chi subisce è capovolta: questa volta è un uomo che decide di attaccare la sede sacra di un dio. Lo scopo della spedizione punitiva di Naram-Sin contro l'Ekur – distruggere, profanare e saccheggiare il tempio – viene pienamente raggiunto:

Per causa sua (di Naram-Sin) il tempio, come un uomo morto, cadde con la faccia a terra,  
per causa sua, tutti i paesi caddero con la faccia a terra.<sup>43</sup>

L'Ekur è distrutto, la gente di Akkad può vedere anche la cella più sacra del tempio, le statue dei geni protettori vengono incendiate, i beni e i materiali preziosi sono trasportati come bottino a Akkad. Nonostante l'apparente successo della campagna di Naram-Sin, la distruzione di Nippur è giudicata come un atto di follia:

Ma portando via i beni lontano dalla città  
è il buonsenso di Akkad che fu portato via.  
Le barche fecero tremare l'attracco, la ragione di Akkad fu alterata.<sup>44</sup>

L'attacco di Naram-Sin all'Ekur rende palese la concorrenza tra Nippur e Akkad soggiacente a tutta la composizione. L'affronto alla sua sede provoca l'ira più tremenda di Enlil, che, per vendicarsi, decide di distruggere l'intero paese. Questa terza immagine di decadenza e distruzione (ll. 149–209) presenta di nuovo un conflitto tra un dio, Enlil, e il paese. La distruzione del paese avviene tuttavia materialmente per mano dei Gutei, presentati come esseri solo parzialmente umani:<sup>45</sup>

Il ciclone che è scoppiato e si scatena su tutto il paese,  
la tempesta che si alza e non può essere affrontata,  
Enlil, siccome il suo amato Ekur è stato distrutto, ecco che cosa fa inoltre:<sup>46</sup>  
Alzò gli occhi verso il paese dei Gubin  
e li strappò da tutte le (loro) vaste montagne.  
(Persone) che non assomigliano a nessun popolo, che non sono annoverati tra i paesi,

43 Ll. 118–119.

44 Ll. 146–148.

45 La presentazione dei Gutei in questi termini non è tipica solo della «Maledizione di Akkad». In altri testi essi vengono menzionati come scimmie o come cani. Cf. a questo riguardo PETTINATO, *Sumeri* 273 ss.

46 COOPER, *The Curse* 57 traduce: «Enlil because his beloved Ekur was destroyed, what should he destroy (in revenge) for it?». Cf. anche, p. es., la versione di JACOBSEN, *The Harps* 368.

i Gutei, popolo che assolutamente non conosce costrizioni/patti, d'intelligenza umana<sup>47</sup> ma dagli istinti di cani e dall'aspetto scimmiesco, Enlil li fece uscire dalle (loro) montagne.<sup>48</sup>

Ai Gutei, paragonati alle cavallette, non sfugge niente. Al loro passaggio il paese è devastato:

Tutti i paesi, all'interno delle mura delle loro città, emettevano grida amare.<sup>49</sup>

Le città sono distrutte, le coltivazioni ferme, i cicli naturali interrotti, i generi alimentari carissimi, la morte e la fame si diffondono, la giustizia svanisce, il paese è immerso nel caos. I superstiti intonano cerimonie di lamentazione per placare l'ira del dio. Ma ciò non è sufficiente e allora gli otto dèi decidono di eliminare Akkad.

Accomuna le tre scene di declino il medesimo tema: le città sono toccate gravemente ma non in modo irreparabile e in questo preparano la scena conclusiva che presenta un tipo di distruzione iperbolico, irreversibile. Per il resto le tre sezioni sono dominate dalla concorrenza tra gli dèi, in particolare Enlil, e Naram-Sin. La lotta tra i due è comunque per definizione impari – un dio contro un uomo – e non può che finire male per quest'ultimo, come del resto anticipano le ll. 83–87 e 144 s. La maledizione conclusiva riprende questo conflitto, lo amplia – otto divinità contro una città – e ne ribadisce l'esito di per sé scontato con la durezza della maledizione e la sua immediata realizzazione.

### 5.1.5 Sfondo storico

L'inserimento della *Maledizione di Akkad* in un preciso contesto storico pone non poche difficoltà.<sup>50</sup> La composizione non fornisce dati precisi sul contesto in cui è stata redatta, ma solo allusioni suscettibili di interpretazioni assai discoste, come dimostrano i vari studi. Per la datazione ci sono due punti di riferimento esterni chiari: la fine del regno di Naram-Sin da una parte (ca. 2150 a. C.) e tre manoscritti del periodo di Ur III dall'altra.<sup>51</sup> Inoltre non è ancora stato possibile stabilire

47 Attinger annota la variante «d'apparenza umana».

48 Ll. 149–157.

49 L. 169.

50 Sui problemi metodologici connessi cf. COOPER, *The Curse* 15 s.

51 Cf. COOPER, *The Curse* 11. Sulle differenze nella ricostruzione della cronologia del periodo sargonico e della terza dinastia di Ur cf. KUHRT, *Ancient Near East* 44.



in modo attendibile la funzione e la collocazione del testo.<sup>52</sup> Sulla base delle copie ritrovate è tuttavia pensabile che essa sia stata composta a Nippur.<sup>53</sup>

Come detto sul rapporto tra la *Maledizione di Akkad* e il contesto storico sono state avanzate ipotesi diverse.<sup>54</sup> Appariscente è il fatto che Akkad con tutta probabilità non fu distrutta durante il regno di Naram-Sin.<sup>55</sup>

La *Maledizione di Akkad* è un testo polemico<sup>56</sup> contro il sovrano e l'impero che esso rappresenta. Questo giudizio negativo viene confermato da varie tradizioni:<sup>57</sup> Naram-Sin è visto, accanto a Sargon, come figura di spicco dell'impero di Akkad; ma, al contrario di quest'ultimo, che rappresenta la figura del re nuovo, capace di straordinarie imprese, Naram-Sin è l'eroe negativo, l'esempio per antonoma-

52 Si esclude un impiego all'interno del culto. Su questa problematica cf. COOPER, *The Curse* 8. Secondo l'autore nessuna delle ipotesi finora avanzate è veramente attendibile: «The origin and function of Sumerian literary texts that are not clearly intended for use in the cult or court ceremonial remain central problems of Sumerian literary history».

53 Cf. FALKENSTEIN, ZA 57, 45 e COOPER, *The Curse* 7 che discute criticamente questa affermazione.

54 L'attendibilità storica della composizione è molto dibattuta. KRAMER, *The Sumerians* 63 considera la composizione come un resoconto storico: «But then came the fatal calamity which crushed Naram-Sin and the city of Agade and threatened to engulf all of Sumer – the demoralizing and destructive invasion of the Gutians, a ruthless barbaric horde from the mountains to the east. This we learn primarily from a historiographic poem which may be entitled 'The Curse of Agade: The Ekur Avenged'». Cf. anche WILCKE, *Politik im Spiegel der Literatur*, in part. 33 ss. Falkenstein ZA 57, 48 rigetta questa assunzione sulla base dei seguenti argomenti: è attestato che Naram-Sin aveva intrapreso lavori di costruzione all'Ekur, dove la sua statua e quella di Sargon erano ancora oggetto di culto nel periodo Ur III; i re della dinastia di Akkad, che continua anche dopo Naram-Sin, portano la titolatura «re di Akkad»; «Erst danach hat die Stadt in den Wirren der ausgehenden Gutäerzeit einen schweren Rückschlag erlitten; denn nur so erklärt sich, dass der Name Akkade in den Urkunden der III. Dynastie von Ur überhaupt nicht mehr erscheint». Altri autori hanno assunto posizioni intermedie tra questi due estremi: «When the image of Naramsin's reign that emerges in the *Curse of Agade* is compared with information derived from primary historical sources (royal inscriptions and year names, economic and administrative documents), the actual course of events was considerably more complex, and the studies of both Hallo and M. Lambert show that the composition is far from an accurate historical narrative» (COOPER, *The Curse* 10, che cita una frase da HALLO / SIMPSON, *The Ancient Near East* 66). Su questa problematica cf. anche HALLO, RLA III, 710 s., LAMBERT, Or An 13; PETTINATO, *Sumeri* 271 e LIVERANI, *Antico Oriente* 261: «Così pure un altro famoso testo, la *Maledizione di Akkad*, è stato sopravvalutato nel suo «nucleo storico» e sottovalutato nelle sue implicazioni attualizzanti».

55 Cf. LIVERANI, *Antico Oriente* 241; KUHRT, *Ancient Near East* 56 s. La presa di potere da parte dei Gutei risale a un periodo posteriore.

56 Cf. sopra nota 25.

57 Cf. ad esempio COOPER, *The Curse* 15 ss. e LIVERANI, *Antico Oriente* 256 ss.

sia di empietà e arroganza senza pari.<sup>58</sup> Questa visione polemica del sovrano, che pur portò l'impero alla sua massima estensione e fioritura, è sviluppata soprattutto su un piano teologico.<sup>59</sup> Tra le colpe principali di Naram-Sin si annovera quella di essersi fatto divinizzare ancora in vita.<sup>60</sup> Questo aspetto, al quale si allude alla l. 41 della *Male-dizione di Akkad*<sup>61</sup> è attestato da varie fonti, per esempio da un'iscrizione incisa su una statua ritrovata a Basetki:

Naram-Sin, il forte, re di Akkad: quando le quattro parti del mondo insieme si ribellarono, per l'amore di cui Ištar l'amò, nove battaglie in un solo anno vinse, e catturò i re che si erano opposti. Poiché da (una situazione di) difficoltà, le radici della sua città aveva reso salde, (gli abitanti della) sua città con Ištar in Eanna (Uruk), con Enlil in Nippur, con Dagan in Tuttul, con Ninkhursag in Kiš, con Enki in Eridu, con Sin in Ur, con Šamaš in Sippar, con Nergal in Kuta, come dio della loro città Akkad lo desiderarono, entro Akkad il suo tempio costruirono. Chi danneggerà questa iscrizione: Šamaš, Ištar, Nergal commissario del re, e la totalità di quegli dèi la sua radice strappino, il suo seme disperdano.<sup>62</sup>

58 LIVERANI, *Antico Oriente* 257 s.: «La tradizione, concentrando tutta la vicenda nei due personaggi chiave Sargon e Naram-Sin, opera tra questi una drastica polarizzazione, per cui Sargon rappresenta la fase ascendente e gli elementi positivi, mentre Naram-Sin assume su di sé gli elementi negativi ed il tratto discendente della parabola. In questa semplificazione, il ruolo di Sargon è maggiormente rispettato in confronto alla realtà storica, mentre quello di Naram-Sin è gravemente stravolto. Le motivazioni di questa polarizzazione sono comprensibili. In Sargon la tradizione ha buon gioco nel sottolineare la mirabile vicenda dell'uomo «nuovo», di origini non-regali (che facilmente diventano origini oscure e irregolari), capace di costruirsi una fortuna e un ruolo che lo proiettano al vertice delle esperienze politiche e militari: dal nulla dunque sino al controllo dell'universo mondo. Per Naram-Sin, invece, la connotazione negativa ha il suo fulcro in elementi di empietà e di tracotanza che «spiegano» il suo abbandono da parte degli dèi e la conseguente rovina di tutta la costruzione politica da lui ereditata. La deformazione è grave, perché la crisi della dinastia è storicamente ben posteriore a Naram-Sin, che fu anzi in grado di aumentare considerevolmente le conquiste di Sargon».

59 Cf. *ibid.* 258: «All'origine della caratterizzazione di Naram-Sin come empio e tracotante non può non esservi la sua volontà di autodivinizzazione, a quanto pare mal tollerata e anzi condannata da ambienti in particolare templari, come una pretesa di fare da sé, di sostituirsi agli dèi, incorrendo inevitabilmente nella punizione divina».

60 Cf. *ibid.* 242: «Il culmine di questo processo si ha quando Naram-Sin assume elementi divini nella sua titolatura e nella sua iconografia ufficiale. Naram-Sin oltre che «re forte» (come già Sargon), si proclama «dio della sua terra» – una sorta di divinità tutelare che non vuole certo scalzare le posizioni delle divinità tradizionali, ma nell'affiancarsi loro produce una profonda rivoluzione nei valori tradizionali». Cf. anche *ibid.* p. 257 ss.

61 A proposito di quest'allusione, nella quale si intuisce un parallelo tra il dio-sole Utu e Naram-Sin, cf. EDZARD, *Das «Wort im Ekur»* 104.

62 La traduzione è ripresa da LIVERANI, *Antico Oriente* 239; cf. anche PETTINATO, *Sumeri* 265.

Su questo sfondo si delinea più chiaramente il tipo di polemica espressa con la *Maledizione di Akkad*, che, argomentando su un piano teologico, rigetta drasticamente le inaudite pretese di Naram-Sin, delle sue azioni e della sua città.<sup>63</sup>

#### 5.1.6 La città annientata

La *Maledizione di Akkad* culmina in una visione estremamente negativa della città. La città non viene solo distrutta nella sua struttura e nel suo funzionamento: essa è letteralmente smantellata, annientata, cancellata per sempre.

La negatività e radicalità dell'immagine vengono ulteriormente rafforzate dai vari contrasti che caratterizzano la composizione: l'opposizione tra Akkad prima e dopo la distruzione da una parte e la descrizione di varie distruzioni di città dall'altra, evidenziano in modo inequivocabile l'unicità del tremendo destino di Akkad. Tutte le tappe della storia di Akkad narrate nel testo presentano città viste come prodotto ed emanazione degli dèi: Enlil favorisce l'ascesa dell'impero di Akkad, Inanna decide di spostare la sua sede nella capitale, che poi però abbandona, seguita da altri dèi. Tutte le crisi e distruzioni che coinvolgono in seguito Akkad, Nippur e le altre città del paese sono decise a livello divino. A Naram-Sin, il sovrano empio, viene concessa almeno la pretesa di opporsi e misurarsi con Enlil, il sommo degli dèi, cosa che tuttavia scatena una serie di vendette e azioni punitive culminanti nell'annientamento totale della città.

Il confronto tra la composizione e alcuni aspetti del suo contesto storico evidenzia il carattere polemico, propagandistico del testo e dell'immagine di città negativa. Akkad, per così dire venuta dal nulla, diventa centro dell'universo per poi dileguarsi nel nulla a causa dell'empietà del suo sovrano. L'esistenza della città è solo un fatto passeggero, il suo predominio, le sue costruzioni, istituzioni, culti, feste, musiche, ricchezze, mercati, la qualità di vita straordinaria dei suoi abitanti non le garantiscono alcuna possibilità di sopravvivenza contro la volontà degli dèi.

63 Falkenstein legge il conflitto implicito alla composizione non tanto come polemica contro il sovrano, ma come chiaro rigetto da parte delle città del sud, di tradizione sumerica, dell'egemonia di Akkad, città semitica. Per questo attribuisce alla composizione una tendenza chiaramente anti-accadica. Questa lettura in termini di odio tra due popoli, che ha largamente influenzato la recezione del testo, appare oggi inappropriata. Per ulteriori approfondimenti riguardo quest'ipotesi e i suoi sviluppi cf. COOPER, *The Curse* 9 s. (e la bibliografia lì indicata) e PETTINATO, *Sumeri* 271.

5.2 La città in *Genesi* 11

L'immagine negativa della città contenuta nel famoso racconto della *Torre di Babele* contrasta con il tono umoristico-ironico della narrazione. Il testo, nella sua compattezza e semplicità, si serve di espedienti molto raffinati, giochi di parole, simmetrie, contrasti. Il progetto di una città che si estende fino al cielo viene vanificato dall'intervento di Jahwè. In questo testo la città è presentata come ridicolo tentativo dell'umanità di gestire il mondo di propria iniziativa.

5.2.1 Testo: *Genesi* 11,1-9<sup>64</sup>

Ultimo racconto della serie che comprende i primi undici capitoli del libro della *Genesi*, i versi 11,1-9 sono stati sottoposti a innumerevoli analisi basate su metodi e punti di vista molto differenti.<sup>65</sup> Tra le varie questioni dibattute emerge anche qui, come nella maggior parte dei testi anticotestamentari, il problema della storia del testo e della sua stratificazione.<sup>66</sup> Senza voler minimizzare l'importanza degli approcci diacronici, affronteremo qui il racconto così come ce lo presenta la redazione finale.<sup>67</sup>

11,1 Una volta<sup>68</sup> tutta la terra (parlava) una sola lingua, un unico linguaggio.

2 Un giorno si misero in cammino da oriente<sup>69</sup> e trovarono una pianura nel paese di Babilonia e si stabilirono lì.

3 Dissero l'uno all'altro: «Sù, facciamo dei mattoni e cuociamoli nel fuoco».<sup>70</sup> E il mattone servì loro da pietra e l'asfalto da malta. 4 Dissero: «Sù, costruiamoci

64 La traduzione è basata sulla *Biblia Hebraica Stuttgartensia*.

65 Per una panoramica sulle varie tendenze e letture cf. ad esempio le informazioni bibliografiche in UEHLINGER, *Weltreich und «eine Rede»* e SOGGIN, *Genesi* (in particolare l'edizione tedesca del 1997 che contiene una bibliografia più aggiornata).

66 Come esempio di approcci diacronici cf. i recenti lavori di UEHLINGER, *Weltreich und «eine Rede»* e GARCÍA SANTOS, EstB 47, nei quali si trovano anche retrospettive sui contributi fondamentali a questa lettura del testo.

67 A questo proposito cf. tra altri SASSON, *The «Tower of Babel»*; RENDSBURG, *The Redaction of Genesis*; FOKKELMAN, *Narrative Art in Genesis*; SOGGIN, *Genesi* 173. V. anche GROUPE D'ENTREVERNES, *Analyse sémiotique* 159 ss.

68 Il verbo iniziale וַיְהִי è molto probabilmente inteso come introduzione a tutto il racconto. Per questo si è scelta la traduzione «una volta». A questo proposito cf. ad esempio WESTERMANN, *Genesis* 710, 722; WEIMAR, *Untersuchungen* 150; SOGGIN, *Genesi* 174.

69 Questa traduzione letterale di מִקְדָּם presuppone che l'umanità proviene forse dall'altopiano iranico o comunque dall'oriente. Molti esegeti preferiscono comprendere la preposizione מִן con il significato di «verso», situando così il punto di partenza del racconto in Palestina. Cf. JACOB, *Das erste Buch der Tora* 297; RAVN, ZDMG 91, 354 s.; SARNA, *Genesis* 81; SOGGIN, *Genesi* 174.

70 Ricorrono due figure etimologiche: וְשָׂרָפָה לְשָׂרָפָה וְנִלְבְּנָה לְבָנִים.

una città e una torre la cui cima (tocchi) il cielo. Ci faremo un nome così che non saremo dispersi sulla terra intera».<sup>71</sup>

5 Jahwè scese a guardare la città e la torre che gli uomini stavano costruendo.

6 Jahwè disse: «Ecco, sono un solo popolo e tutti insieme (hanno) una sola lingua; questo è l'inizio del loro agire e d'ora in poi niente sarà loro impossibile di tutto ciò che conteranno di fare. 7 Sù, scendiamo lì<sup>72</sup> a confondere la loro lingua così che l'uno non intenda (più) la lingua dell'altro!».

8 Poi Jahwè li disperse da lì sulla terra intera e smisero di costruire la città.

9 Per questo il suo nome è Babele, perché lì Jahwè confuse la lingua di tutta la terra e di lì li disperse sulla terra intera.

Seguendo l'alternanza dei soggetti principali come criterio di suddivisione del testo, Gn 11,1-9 può essere strutturato in tre parti: i vv. 1-4 raccontano del progetto dell'umanità mentre i vv. 5-8 riferiscono delle azioni di Jahwè. Il v. 9 contiene un'eziologia sul nome proprio della città. I vv. 1 e 9 formano la cornice del racconto; l'uno presenta il punto di partenza, l'altro il risultato.<sup>73</sup>

vv. 1-4	azione dell'umanità
vv. 4-8	reazione di Jahwè
v. 9	eziologia

## 5.2.2 L'impresa dell'umanità (vv. 1-4)

La narrazione inizia con una constatazione generale: una volta tutta l'umanità parlava una sola lingua. L'unità degli uomini, determinata dal linguaggio, è presentata con insistenza, con due formulazioni sinonimiche. Il termine שפה che ricorre a varie riprese in tutto il racconto come un *Leitmotiv*, tende a designare l'azione del parlare, mentre il plurale ודברים piuttosto quanto viene detto, le parole, il discorso.<sup>74</sup>

Su questo sfondo, al v. 2 viene introdotta la vicenda: gli uomini si mettono in cammino e trovano nella pianura di Sinear il luogo ideale per insediarsi. La narrazione prosegue poi in discorso diretto e

71 Letteralmente: «sulla superficie della terra intera». «Tutta la terra», כל-הארץ, ricorre in tutto cinque volte. Ai vv. 1 e 9a si riferisce agli abitanti della terra, mentre ai vv. 4,8-9b, preceduta da על-פי, indica la terra in quanto entità geografica. Cf. CASSUTO, *A Commentary* 249.

72 Nella traduzione italiana questo avverbio di luogo è superfluo. Lo abbiamo lasciato per rendere l'insistenza del testo ebraico che impiega שם cinque volte.

73 Lo sviluppo dall'unità alla dispersione viene espresso ai vv. 1 risp. 9 in parte con la ripresa di formulazioni identiche, cosa che evidenzia ancora maggiormente il contrasto tra l'inizio e la fine del racconto.

74 Cf. KEDAR-KOPFSTEIN, ThWAT VII, 840-849 e BERGMAN / LUTZMANN / SCHMIDT, ThWAT II, 89-135; UEHLINGER, *Weltreich und «eine Rede»* 345 ss.

in modo molto vivace: questo effetto è dato non da ultimo dalla doppia ricorrenza (vv. 3 e 4) di הבה che sottolinea l'intenzione di compiere qualcosa.<sup>75</sup> Si decide di dare una forma concreta all'insediamento: dapprima si preparano i mattoni, si produce quindi il materiale di costruzione necessario. Lo scopo è quello di costruire una città con una torre.<sup>76</sup> Quest'ultima, מגדל,<sup>77</sup> secondo l'intenzione dei suoi progettatori deve toccare il cielo: si tratta quindi di un'opera monumentale. L'idea suggerita al v. 5 è quella di una costruzione in mattoni – il che significa un'opera prettamente umana – che deve varcare l'ambito terrestre per estendersi fino al cielo,<sup>78</sup> sede divina per eccellenza.

Il fine del progetto di città e torre indicato al v. 4b è duplice: da una parte l'umanità vuole «farsi un nome», dall'altra evitare la dispersione. È difficile fissare con precisione il significato dell'espressione «farsi un nome»: nel contesto del racconto sembra sottolineare il desiderio di darsi un'identità che suggelli la coesione.<sup>79</sup>

In relazione alla nostra tematica di fondo, è interessante rileggere i vv. 1–4 nell'ottica di una serie di trasformazioni. Punto di partenza è l'unità dell'umanità, suggellata dall'unità di linguaggio. Forti di questa coesione, gli uomini si mettono dapprima in viaggio e poi si stabiliscono in un dato posto per assumere la condizione di sedentarietà. A livello semantico questa prima trasformazione viene sottolineata al v. 2 con il contrasto tra נסע «mettersi in cammino» e ישב «stabilirsi», quest'ultimo rafforzato dall'avverbio שם.

75 Originariamente un imperativo, הבה viene impiegato come interiezione.

76 La torre non è un elemento accessorio, ma fa parte integrante della città. Cf. RAVN, ZDMG 91, 366: «Der Turm ist als Befestigung nur natürliches Komplement zur Stadt: «'ir und *migdāl* sind «Stadt und Burg»».

77 Tradizionalmente la torre di Gn 11 viene associata alle ziggurat. Nell'immediato contesto letterario sembra tuttavia più plausibile interpretare מגדל come una costruzione dominante della città che non ha valore direttamente religioso (la cittadella fortificata all'interno dell'insediamento urbano, oppure una torre conglobata nelle mura di fortificazione della città). Cf. KELLERMANN, ThWAT IV, 643: «In vorexilischen Texten bezeichnet *migdāl* in der Regel die Zitadelle oder Burg einer Stadt, in exilisch-nachexilischen Texten dagegen den mit einem Tor oder mit der Stadtmauer in Beziehung stehende Turm». Per un approfondimento della tematica cf. UEHLINGER, *Weltreich und «eine Rede»* 232 s., 372–378.

78 Cf. UEHLINGER, *Weltreich und «eine Rede»* 378–380.

79 Ad esempio WESTERMANN, *Genesis* 729 s. e più recentemente SOGGIN, *Genesis* 177 s. riallacciano quest'espressione da una parte al desiderio di distinguersi dagli altri e dall'altra come espressione di concorrenza tra Jahwè e la città: quest'ultima, volendo «farsi un nome» si attribuisce un'identità che normalmente potrebbe solo essergli data da Dio. Un altro filone interpretativo attribuisce all'espressione un significato politico sulla base di paralleli antico-orientali; sulla scia dell'ideologia dei re mesopotamici «farsi un nome» con una città significherebbe quindi fondare uno stato, darsi un'identità politica (cf. p. es. SEYBOLD, VT 26, 468; UEHLINGER, *Weltreich und «eine Rede»* 380–396).

Segue una seconda trasformazione: lo spazio occupato dall'umanità passa da uno stato implicitamente «naturale» a una struttura costruita. In questa seconda fase gioca un ruolo centrale l'impiego della tecnica edile che comprende la preparazione dei mattoni e lo sfruttamento dell'asfalto come malta. Il progetto di costruire la città può essere letto dapprima come tentativo di organizzare lo spazio a livello orizzontale. Costruire la città significa da una parte delimitarne il perimetro e il confine esatto verso l'esterno, e dall'altra dare forma alle aree all'interno della città che automaticamente diventano l'opposto dei territori esterni alle mura; lo spazio strutturato all'interno offre protezione e sicurezza, riflette il potere delle istituzioni che gli permettono di funzionare.<sup>80</sup>

A queste due prime trasformazioni – dal viaggio all'insediamento, dal territorio non strutturato alla struttura di città – se ne può leggere una terza: con l'idea della torre il filo del racconto lascia la dimensione prettamente orizzontale per concentrarsi su quella verticale. Il progetto della torre attribuisce all'impresa un tratto iperbolico, sottolineando molto la dimensione verticale terra-cielo: la torre deve essere talmente grande da oltrepassare i limiti dello spazio terrestre fino a penetrare nelle sfere celesti (v. 4a). Questa terza trasformazione viene marcata e rafforzata dal contrasto tra le formulazioni che insistono sulla collocazione terrestre del progetto (p. es. v. 1: tutta la terra, כְּלִי-הָאָרֶץ; v. 2: una pianura nel paese di Babilonia, בְּקֶעֶה בְּאֶרֶץ שִׁנְעַר; שָׁם, lì) e l'altezza della torre che tocca il cielo (v. 4).

Considerate complessivamente, queste trasformazioni creano un movimento centripeto all'interno del testo: la città viene presentata in una posizione di centralità sia sul piano orizzontale che sull'asse verticale.

### 5.2.3 La reazione di Jahwè (vv. 5–8)

All'importanza dei progetti raccontati ai vv. 1–4, i vv. 5–8 contrappongono un tono umoristico, un'ironia sottile. Anche se la torre è pensata grande al punto da penetrare nella sfera divina, Dio, per poi vederla, deve scendere.<sup>81</sup> In questa seconda parte del racconto, l'azione viene sviluppata partendo dal cielo; Jahwè si sposta dal cielo alla terra per ispezionare l'opera degli umani. Al v. 6, parlando tra sé e sé, Dio esprime un giudizio su quanto vede. La città e la torre sono

80 Cf. Per i significati soggiacenti a עִיר v. sopra 1.2.2 e UEHLINGER, *Weltreich und «eine Rede»* 372 ss.

81 JACOB, *Das erste Buch der Tora* 299; VON RAD, *Genesis* 114; SOGGIN, *Genesi* 175.

solo l'inizio di un'attività presentata come senza limiti e la premessa di questo potenziale risiede nell'unità linguistica.

L'intervento di Jahwè viene introdotto con la ripetizione (ironica) della medesima forma *בבה* ricorrente ai vv. 3–4. Per ovviare alla costruzione della città con la sua torre, segno di imprese ancora maggiori, Dio interviene sui presupposti: confonde la base dell'intesa dell'umanità che, di conseguenza, non riesce più a comunicare. Mancando la premessa della coesione, gli uomini si disperdono sull'intera terra e la costruzione della città viene interrotta.

Anche in questa seconda parte il testo gioca sui movimenti nello spazio: l'intervento di Dio correla con uno spostamento verticale, dall'alto al basso, mentre la dispersione dell'umanità implica un movimento centrifugo sul piano orizzontale, dal centro, la città, verso la periferia.

L'intervento del creatore non si concretizza con un atto di distruzione (disfare o distruggere città e torre), ma con l'eliminazione delle premesse dell'opera iperbolica. Nell'ottica del testo, che non mette in dubbio le capacità dell'umanità unita, l'intervento di Jahwè assume un valore preventivo:<sup>82</sup> senza linguaggio comune, essendo privati della possibilità di agire in quanto soggetto compatto, gli uomini non saranno più in grado di realizzare dei progetti di tale misura.

#### 5.2.4 Babele (v. 9)

Al v. 9 il testo si conclude con un'eziologia, in cui si riprende, sottolineandolo, il movimento centrifugo della seconda parte. Il nome proprio della città *בבל*, «Babele», viene infatti messo in relazione con il verbo *בלל*, «mescolare, confondere».<sup>83</sup> Anche qui si intuisce un tono fortemente ironico: secondo questa interpretazione la città viene identificata proprio tramite ciò che ne ha impedito la realizzazione; la città è confusione, miscuglio. Con la ripetizione del termine «nome» (*שם*) si aumenta l'effetto derisorio; se con la costruzione della città gli uomini miravano a farsi un gran «nome» (v. 4), il nome proprio della città suggella in modo palese il loro fallimento (v. 9). Dopo l'intervento di Jahwè la città incarna esattamente l'opposto di quanto gli uomini contavano di raggiungere.

82 Cf. SOGGIN, *Genesi* 176.

83 Cf. RINGGREN, *ThWAT* I, 504. L'idea di connettere le due radici è di per sé ironica. Cf. SOGGIN, *Genesi* 175: «Voler far derivare *bābēl* dalla radice *bālal*, «mescolare», «confondere» è evidentemente un'altra caricatura, ma questa volta di tipo provinciale, da parte di chi si sentiva poco sicuro nella grande città, dove venivano parlate tante lingue diverse, spesso incomprensibili; potrebbe riflettere i sentimenti degli esiliati quando dovevano recarsi nella capitale».



Gn 11,1-9 si presenta come racconto complesso, suscettibile di varie letture.<sup>84</sup> Stilisticamente il testo sfrutta molto giochi di parole, riprese, simmetrie e contrasti.<sup>85</sup> Per una lettura incentrata sull'immagine di città soggiacente al testo è utile evidenziare alcuni contrasti tra la prima e la seconda parte del racconto.

Interessante appare ad esempio la presentazione dei soggetti principali: nella prima parte è l'umanità che si accinge a costruire la città; nella seconda è Jahwè che blocca il progetto. Nella prima parte l'umanità agisce di propria iniziativa, nella seconda l'azione è incentrata sulla relazione tra Dio e gli uomini. Se la città nella prima parte è frutto dell'iniziativa dell'umanità presentata come «tutta la terra» (כל־הארץ v. 1), nella seconda Dio entra in scena per reagire di fronte a quanto compiuto dagli «uomini» (בני־האדם v. 5). La variazione nella terminologia sembra voler sottolineare la differenza sostanziale tra Dio e gli uomini. La città, in quanto opera umana, ha origini prettamente terrestri e tale rimane nonostante il tentativo di estenderla fino alle soglie dell'ambito divino.

Anche l'opposizione tra gli scopi dell'umanità e quelli di Jahwè è molto marcata: l'idea di costruire la città corrisponde al desiderio di concentrarsi in un solo luogo, mentre il rifiuto della città da parte di Jahwè va esattamente nella direzione contraria.

A questa opposizione di movimenti sull'asse orizzontale ne corrisponde un'altra su quello verticale: con la costruzione della città con la torre gli uomini tendono a spostarsi dalla terra verso il cielo, mentre Jahwè segue il percorso inverso. Il movimento dell'umanità mira a unire le sfere terrestre e celeste, mentre quello di Jahwè ne sancisce una chiara separazione.

### 5.2.5 Sfondo storico

Il racconto di Gn 11,1-9 contiene affermazioni per certi tratti assolute, generali: l'accaduto concerne l'intera umanità in un tempo lontano, alle origini, quando si conosceva un solo modo di intendersi. Anche gli accenni espliciti a luoghi precisi, la menzione della pianura di Sinear e il nome proprio della città, pur collocando il racconto geografi-

84 Ne sono la prova le innumerevoli analisi del testo fondate su metodi e premesse anche molto differenti. A questo proposito cf. la panoramica sugli approcci a Gn 11 offerta da WESTERMANN, *Genesis 1-11*, 95 ss.; pur riferendosi alla storia della ricerca solo fino agli anni settanta, la sinossi acclusa illustra plasticamente la quantità di analisi alle quali il testo è stato sottoposto.

85 L'analisi di FOKKELMAN evidenzia molto la qualità stilistica della pericope; per questo autore il testo è «a specimen of narrative art» (*Narrative Art in Genesis* 12).

camente, non lo fissano con precisione: il movimento di concentrazione in un punto preciso e quello di dispersione su tutta la terra attribuiscono un valore universale al racconto.<sup>86</sup> Considerato nel suo contesto letterario, come conclusione della storia delle origini (Gn 1-11), il carattere universale del racconto viene ampliato. Gn 11,1-9 da una parte spiega l'esistenza di una molteplicità di popoli, dall'altra crea le premesse per giustificare in seguito la scelta, tra questa varietà, di un solo popolo al cospetto di Dio.<sup>87</sup>

La questione dell'inserimento geografico di questo testo si presenta come irrisolta.<sup>88</sup> Nell'ottica della nostra tematica è interessante elencare, anche se in modo stilizzato, alcuni tentativi di inserimento storico-geografico basati sull'ottica interna al testo. Alcuni leggono il racconto come critica radicale nei confronti della città in generale situandolo di conseguenza in un contesto nomade scettico nei confronti dell'ambiente urbano.<sup>89</sup> Altri invece leggono il racconto come espressione di una critica incentrata sulla città di Babilonia vista come metropoli intricata e confusa: questo punto di vista sarebbe possibile sia partendo da una periferia più o meno lontana<sup>90</sup> che da comunità in ambiente mesopotamico.<sup>91</sup> Molti autori affrontano il problema del-

86 Sull'attribuzione a un dato genere letterario non esiste un consenso. RAVN, ZDMG 91, 354, parla di una leggenda. WESTERMANN (*Genesis* 712) sostiene: «Schon dieser Zug zeigt, dass 11,1-9 verschiedene Stufen des Entstehens aufweist. Eben dies, dass die Erzählung Gn 11 1-9 zwischen urgeschichtlichem und geschichtlichem Geschehen in der Schwebe bleibt, gibt ihr den ihr eigentümlichen Charakter». UEHLINGER, *Weltreich und «eine Rede»* 519 s., attribuisce lo strato più antico della pericope (*Grundschrift*) al genere antico orientale dei «miti costruiti» («konstruierter Mythos»). Per SOGGIN (*Genesi* 11, 176) il racconto può essere considerato un mito.

87 È evidente che tutto il racconto, nel contesto di Gn 1-11, assume un carattere eziologico. Cf. WESTERMANN, *Genesis* 736; SOGGIN, *Genesis* 179. Vedi anche RAVN, ZDMG 91, 362-363.

88 A questo proposito cf. WESTERMANN, *Genesis* 721.

89 V. p. es. FOKKELMAN, *Narrative Art in Genesis* 12 s.: «Was this narrator a Palestine farmer, who sees himself surrounded by too many rather than too few stones (...)? Or was he one of the semi-nomads, a class which, not excelling in architectonic ambitions, observes in anxiety mingled with wonder how the people in the river area, each a tiny wheel in a gigantic organisation, must slave away to build houses, towers and temples from clay and pitch? «From whatever consciousness» this story may have been written, so much is certain, that our narrator belonged to a simple small community and that either the country village or the clan was his social horizon». Cf. anche RUPPERT, *Genesis* 493.

90 V. p. es. BOST, *Le récit de Babel* 232, riferendosi alla falsa etimologia tra בבל e בבל afferma: «Ce jeu sur les mots fait de toute évidence soupçonner que, derrière son caractère polémique, se trame non pas la condamnation de la ville en général, mais celle d'une ville particulière, d'une ville dont les Hébreux n'attendaient rien de bon». SOGGIN, *Genesi* 177, colloca il racconto tra i rimpatriati in epoca postesilica.

91 V. p. es. PARROT, *La tour de Babel*.

l'inserimento storico-geografico partendo da una visione diacronica del testo; questo tipo di lettura inserisce le differenti fasi di crescita della pericope in contesti differenti. Per Uehlinger, ad esempio, il racconto alla base (*Grundschrift*) in Gn 11,1-9 nasce come una riflessione esemplare sul fallimento della politica imperiale espansionista neoassira all'epoca della morte di Sargon II e dell'abbandono dell'opera monumentale di Dur-Šarrukin. Questo racconto di base viene ampliato in seguenti riletture che, pur mantenendo il carattere di riflessione teologica su fatti politici, riprendono a loro volta elementi contemporanei in modi anche assai diversi; uno stadio successivo del testo, databile presumibilmente all'epoca di Essarhaddon, presenterebbe una rilettura satirica del testo intesa come polemica contro l'impero neo-babilonese.<sup>92</sup>

Non rientra nelle possibilità di questa indagine vagliare gli argomenti di un problema così controverso come la datazione di Gn 11,1-9 e il processo di redazione della storia delle origini in Gn 1-11. Tuttavia, partendo da una lettura della stesura finale del testo, si possono evidenziare alcuni elementi indicativi. L'ottica implicita al testo è evidentemente quella degli israeliti, del popolo eletto tra la moltitudine di popoli derivante dal fallimento del progetto della città. Si intuisce una visione estremamente critica nei confronti della città. È difficile giudicare se la polemica sia rivolta alla città come fenomeno generale o al caso puntuale di Babilonia. Il testo a questo punto rimane aperto: la menzione di tale nome proprio potrebbe essere intesa come figura per il fenomeno in generale, oppure, al contrario, il racconto situato alle origini una critica in termini mitologici finalizzata a una grandezza ben determinata. È certo che, almeno seguendo il filo dell'eziologia conclusiva, la menzione di Babilonia attribuisce uno sfondo storico concreto alla polemica.<sup>93</sup>

## 5.2.6 Fallimento della città

Nel suo complesso Gn 11,1-9 contiene un'immagine negativa della città. In quest'ultimo racconto delle origini, la città emerge come ten-

92 Questi in modo molto succinto alcuni momenti salienti della ricostruzione delle numerose fasi di crescita del testo proposta da UEHLINGER, *Weltreich und «eine Rede»* (cf. in part. 514 ss.).

93 L'identificazione della torre con la ziggurat di Babilonia, detta Etemenanki, letteralmente «legame tra il cielo e la terra», è problematica. Su questo punto molto dibattuto cf. tra altri VON SODEN, *Etemenanki vor Asarhaddon*; SEYBOLD, VT 26; BOST, *La tour de Babel*; UEHLINGER, *Weltreich und «eine Rede»* 201 ss.; è pensabile che il testo, pur accennando a un caso puntuale, tematizzi un problema sentito come generale, inerente alla condizione umana.

tativo dell'umanità di riunirsi, darsi un'identità e fama fino a penetrare nelle sfere divine. Questo progetto non è tuttavia compatibile nell'ottica della relazione tra Jahwè e l'umanità, il quale interviene eliminando i presupposti del progetto. Da questo racconto dai tratti mitici la città emerge come espressione prettamente umana e concretizzazione di un potenziale di concorrenza con il mondo divino. È interessante notare che il testo non tematizza la distruzione quanto la cancellazione della premessa necessaria alla realizzazione del progetto. La cessazione della costruzione ribadisce la netta divisione tra le sfere umana e divina e la supremazia della seconda sulla prima.

L'eziologia che identifica la città come Babilonia riprende il tono negativo dei vv. 1-8: la città fallita dei primordi è un luogo di confusione e corrisponde in qualche modo a quanto uno può sperimentare nella metropoli mesopotamica. Babilonia appare qui come prototipo del fallimento della città: pensata come spazio di identità, coesione, forza, la città si rivela essere uno spazio di confuso mescolamento.

### 5.3 Babilonia nell'*Apocalisse di Giovanni* 18 s.

Il libro conclusivo della Bibbia, l'*Apocalisse di Giovanni*, contiene una serie di visioni che Giovanni, il veggente, narra ai suoi destinatari. Le visioni sono ordinate secondo lo schema di un viaggio che porta Giovanni dall'isola di Patmos al cielo, poi nel deserto e in fine su una montagna altissima. Durante questo straordinario itinerario Giovanni, tramite ciò che vede e sente, viene a conoscenza del reale impatto della rivelazione di Cristo sulla storia. Questa rivelazione permette al veggente e ai suoi destinatari di percepire il mondo in tutta chiarezza, da un'ottica divina; le visioni presentano i vari poteri che dominano la terra, ne descrivono la terribile lotta destinata tuttavia ad essere vinta da Dio, l'onnipotente, e dai suoi alleati.

Tra le numerose visioni quelle incentrate sulle città di Babilonia e Gerusalemme assumono un ruolo dominante. Esse rappresentano momenti escatologici decisivi nel passaggio tra la creazione presente, la fine del mondo e la realizzazione di una nuova creazione priva di ogni ambiguità. Per questa sezione abbiamo scelto la visione incentrata sulla distruzione di Babilonia, presentata sia personificata sia in quanto città.

5.3.1 Testo: *Apocalisse* 18,1–19,10<sup>94</sup>

18,1 Dopo queste cose vidi scendere dal cielo un altro angelo che aveva un grande potere e la terra fu illuminata dalla sua gloria. 2 Gridò con voce posente: «È caduta, è caduta Babilonia, la grande, ed è divenuta dimora di demoni e prigione di ogni spirito impuro e prigionia di ogni uccello impuro e odioso 3 perché tutte le nazioni hanno bevuto del vino della passione della sua prostituzione e i re della terra si sono prostituiti con lei e i mercanti della terra si sono arricchiti con la potenza del suo lusso».

4 Sentii un'altra voce dal cielo che diceva: «Uscite da lei, mio popolo, per non condividere i suoi peccati e per non ricevere (parte) dei suoi tormenti, 5 perché i suoi peccati si sono accumulati fino al cielo e Dio si è ricordato delle sue ingiustizie. 6 Datele quello che anche lei dava, datele doppia retribuzione<sup>95</sup> secondo le sue opere, nel calice con cui mesceva, mescetela il doppio, 7 datele tormento e lutto nella stessa misura in cui ha glorificato se stessa e condotto una vita di lusso, perché diceva in cuor suo: «Seggo regina, non sono vedova e non conosco lutto». 8 Per questo in un solo giorno giungeranno tutti i suoi tormenti: morte, lutto e fame, e sarà bruciata dal fuoco, perché possente è il signore, Dio, colui che la giudica».

9 I re della terra che con lei si sono prostituiti e conducevano una vita di lusso piangeranno e si lamenteranno per lei quando vedono il fumo del suo incendio, 10 tenendosi a distanza per la paura del suo tormento, dicendo: «Guai, guai, città grande, Babilonia, città possente, perché in una sola ora è giunto il giudizio su di te».

11 I mercanti della terra piangono e sono in lutto per lei, perché nessuno compere più il loro carico: 12 carico di oro, argento, pietre preziose, perle, bisso, porpora, seta, scarlatta, ogni (genere) di legno profumato e ogni (genere) di oggetti di avorio e di legno pregiatissimo, bronzo, ferro e marmo, 13 cannella, spezie, profumi, unguento, incenso, vino, olio, fior di farina, grano, bestiame, greggi, cavalli, carri, corpi e vite umane. 14 «La frutta che desideravi è andata lontano da te, e tutto quanto è lucido e brillante è perso lontano da te e non si troverà mai più».

15 I mercanti di queste cose che si sono arricchiti con essa si terranno a distanza per la paura del suo tormento, piangendo e in lutto, 16 dicendo: «Guai, guai, città grande, vestita di bisso, porpora e scarlatta e dorata d'oro e di pietre preziose e perle, 17 perché in una sola ora è stata polverizzata<sup>96</sup> tanta ricchezza».

Ogni comandante, ogni navigante e i marinai e quanti lavorano per mare si tenevano a distanza e 18 gridavano guardando il fumo del suo incendio: «Quale (città) era simile a questa grande città?»

19 Gettavano cenere sulle loro teste, piangendo e in lutto, dicendo: «Guai, guai, città grande, con cui tutti quelli che avevano navi in mare si sono arricchiti con la sua opulenza, perché in una sola ora è stata polverizzata».

<sup>94</sup> La traduzione è basata sul *Novum Testamentum Graece*<sup>26</sup>.

<sup>95</sup> Ricorre la formulazione διπλώσατε τὰ διπλά letteralmente «raddoppiate il doppio».

<sup>96</sup> Ricorre il verbo ἐρημόω «rendere deserto».

20 «Rallegrati su di lei, cielo, e (voi) santi, apostoli e profeti, perché Dio ha realizzato la vostra condanna su di lei».<sup>97</sup>

21 Un angelo possente sollevò una pietra grande come una macina e la scagliò in mare dicendo: «Così, con violenza, verrà scagliata Babilonia, la città grande, e non si troverà più. 22 In te non si sentirà più musica di arpisti, di musicisti, di flautisti e di trombettisti, e in te non si troverà più artigiano di qualsiasi mestiere, e in te non si sentirà più rumore di macina, 23 e in te non risplenderà più luce di lampada, e in te non si sentirà più voce di sposo e sposa, perché i tuoi mercanti erano i grandi della terra, perché tutte le nazioni furono fuorviate dai tuoi veleni 24 e in lei si trovò il sangue dei profeti, dei santi e di tutti i massacrati sulla terra».

19,1 Dopo queste cose sentii come una gran voce di una folla numerosa in cielo che diceva: «Alleluia. La salvezza, la gloria, e la potenza appartengono al nostro Dio, 2 perché i suoi giudizi sono veri e giusti, perché ha giudicato la grande prostituta che ha rovinato la terra con la sua prostituzione e ha vendicato il sangue dei suoi servi (strappandoli) dalla sua mano».

3 E per la seconda volta dissero: «Alleluia. Il suo fumo sale per i secoli dei secoli». 4 I ventiquattro vegliardi e i quattro esseri si prostrarono e adoravano Dio, che siede sul trono, e dissero: «Amen, alleluia».

5 Giunse una voce dal trono che diceva: «Lodate il nostro Dio, tutti (voi) suoi servi, voi che lo temete, piccoli e grandi.

6 Sentii come una voce di una folla numerosa e come un rumore di molte acque e come un rumore di tuono possente che diceva: «Alleluia, perché il signore, nostro Dio, l'onnipotente, ha preso possesso del suo regno. 7 Ralleghiamoci e esultiamo e rendiamo a lui la sua gloria perché sono giunte le nozze dell'agnello e la sua sposa è pronta 8 e le fu dato di vestire bisso puro splendente: il bisso, infatti, sono le opere giuste dei santi».

9 (L'angelo) mi disse: «Scrivi! Beati gli invitati al banchetto delle nozze dell'agnello». E mi disse: «Queste sono le parole vere di Dio». 10 Mi prostrai davanti ai suoi piedi per adorarlo e mi disse: «Non farlo! Sono un servo come te e i tuoi fratelli, che si attengono alla testimonianza di Gesù. È Dio che devi adorare. La testimonianza di Gesù è infatti lo spirito della profezia».

Come tutte le visioni dell'*Apocalisse di Giovanni*, anche questa è introdotta dalla formulazione εἶδον, «vidi».<sup>99</sup> All'interno della visione ricorrono non solo impressioni visive; anche l'aspetto auditivo gioca un ruolo importante. Nel corso della visione si susseguono una serie di interventi presentati in discorso diretto: l'alternanza di voci diverse fornisce un criterio coerente per la suddivisione interna del testo. Un angelo annuncia la condanna di Babilonia, poi una voce invita il popolo eletto ad abbandonare la città e motiva il giudizio irrevocabile su Babilonia. Seguono tre lamenti sulla città: quello dei re, dei mercanti e

<sup>97</sup> Sulle possibili traduzioni di questo passo cf. BEALE, *The Book of Revelation* 916.

<sup>98</sup> Per la traduzione di ἐκ χειρὸς αὐτῆς cf. BLASS / DEBRUNNER / REHKOPF, *Grammatik* § 217.

<sup>99</sup> Sull'impiego e le ricorrenze di questa forma verbale nell'*Apocalisse* cf. DELEBECQUE, RThom 88 e PEZZOLI-OLGIATI, *Täuschung und Klarheit* 38–40 e 191 s. V. più avanti 6.3, nota 82.

di chi va per mare. Una voce invita poi i destinatari dello scritto a rallegrarsi della condanna, poi interviene un angelo che visualizza e commenta l'esecuzione della condanna. In seguito Giovanni sente la lode a Dio di una grande folla nella quale la condanna di Babilonia viene inserita in un piano divino. Conclude la visione un discorso di un angelo e Giovanni.

vv. 18,1–3	annuncio della condanna di Babilonia
vv. 18,4–8	motivo della condanna
vv. 18,9 s.	lamento dei re
vv. 18,11–17a	lamento dei mercanti
vv. 18,17b–19	lamento dei naviganti
v. 18,20	gioia per la condanna
vv. 18,21–24	esecuzione della condanna
vv. 19,1–8	significato della condanna
vv. 19,9 s.	discorso dell'angelo a Giovanni

La successione dei vari interventi attribuisce alla visione una struttura a cornice: ai vv. 18,1–8 rispettivamente 18,20–19,10 si esprimono angeli o voci dal cielo, mentre nei lamenti ai vv. 9 s., 11–17a e 17b–19 vengono presentati personaggi legati a Babilonia. In questo modo viene cementato un conflitto di base: i primi sono infatti messaggeri della parola divina, i secondi sono alleati della città distrutta.

### 5.3.2 Annuncio della condanna (18,1–3)

La visione si apre con l'apparizione di un angelo che scende dal cielo. Non solo questa indicazione di luogo permette di riconoscere l'origine divina di questo personaggio: egli è dotato anche di grande potere e di uno splendore<sup>100</sup> tale da illuminare tutta la terra. Le parole dell'angelo sono introdotte da una formulazione pleonastica che sottolinea il volume delle parole seguenti: ἐκραξεν ἐν ἰσχυρᾷ φωνῇ, letteralmente «gridò con forte voce». Tutti questi attributi presentano l'angelo come figura straordinaria incaricata di trasmettere un messaggio che coinvolge l'intera terra sia sul piano visivo che su quello auditivo.

Babilonia, la grande, è caduta. La ripetizione dell'aoristo ἔπεσεν insiste sulla distruzione della città come fatto avvenuto.<sup>101</sup> Seguono affermazioni parallele che illustrano le conseguenze della rovina di Babilonia. Da grande città essa è stata trasformata in un nascondiglio

100 Il termine δόξα «splendore, apparenza, fama, onore, gloria» è, nel contesto dell'Apocalisse, un attributo esclusivo di Dio, della figura cristologica dell'agnello e di altri esseri di origine divina.

101 Cf. BLASS / DEBRUNNER / REHKOPF, *Grammatik* § 494, 2.

di demoni, spiriti e uccelli impuri, assume le caratteristiche del deserto, di una zona inabitabile e inospitale.<sup>102</sup>

Segue un accenno ai motivi della condanna: tutte le nazioni hanno condiviso la passione sfrenata di Babilonia, i re si sono prostituiti con lei e i mercanti si sono arricchiti. È su questo sfondo di relazioni internazionali, di patti tra potenti e relazioni economiche che si inserisce la radicale condanna di Babilonia.

Fin da questi primi versi *Ap* 18,1–19,10 gioca su un'alternanza tra Babilonia vista come donna e Babilonia come spazio di vita. Le due immagini si accavallano in continuazione.

### 5.3.3 Motivo della condanna (18,4–8)

Al v. 4 entra in scena un'«altra voce»<sup>103</sup> dal cielo». A differenza del primo annuncio ai vv. 1 s. il secondo non viene gridato, non è presentato come udibile in tutta la terra. Questa volta il discorso diretto è introdotto dal veggente, Giovanni, che sente<sup>104</sup> le parole rivolte al popolo di Dio.

La voce invita un gruppo di eletti ad abbandonare la città per due motivi: per evitare l'identificazione con il modo di agire peccaminoso di Babilonia e per non doverne condividere i tormenti. In questo modo viene ripreso il tema dell'ineluttabile condanna della città.

I peccati di Babilonia sono moltissimi: ricorre l'immagine dei peccati ammuccinati fino a toccare il cielo. Nella descrizione della colpa di Babilonia si riprendono gli accenni del v. 3. Riproponendo in tono ironico le parole di Babilonia in prima persona (v. 7) si denuncia sia la sua posizione di assoluto dominio che il suo carattere blasfemo. L'autopresentazione di Babilonia «siedo come regina» appare infatti, nel contesto dell'*Apocalisse*, come estremamente ambigua. Si riprende la presentazione di Babilonia che non è seduta su un trono regale, ma su una bestia mostruosa:

E vidi una donna seduta su una bestia rossa, coperta di nomi blasfemi, che aveva sette teste e dieci corna. (17, 3b)

102 All'interno dell'*Apocalisse* il deserto (ἐρημος) assume una connotazione particolare. Luogo di abbandono e inospitale, nella situazione di estremo pericolo il deserto diventa un rifugio sicuro. Questo vale per la donna di *Ap* 12 (v. 16), ma anche per Giovanni che osserva le visioni riguardanti Babilonia e la sua distruzione dal deserto (cf. in part. 17,3). Su questo punto cf. ThWNT II, 654 s.

103 Sullo spettro semantico di φωνή cf. ThWNT IX, 272–294.

104 Sull'impiego di ἡκουσα nell'*Apocalisse* cf. DELEBECQUE, Rthom 89.



L'associazione donna-bestia caratterizza chiaramente il potere di Babilonia come malefico e distruttivo. Questa connotazione negativa viene ribadita dal contrasto tra Babilonia seduta come regina e Dio seduto sul suo trono cosmico: questo attributo divino è molto frequente nell'opera e viene ripreso all'interno di questa visione ai vv. 19,3-5.<sup>105</sup> La seconda parte dell'autopresentazione «non sono vedova e non conosco lutto» amplia il tono ironico, quasi sarcastico: mentre Babilonia afferma di non conoscere la morte e la separazione, si annuncia la sua completa distruzione. Nello stesso tempo queste parole sembrano esplicitare il significato del carattere blasfemo di Babilonia: la città, che fonda il suo potere sull'annientamento di vite umane,<sup>106</sup> afferma sfrontatamente di non conoscere il lutto.

Altro elemento distintivo di questa sezione è la ricorrenza di varie immagini del castigo inflitto a Babilonia. Dapprima il testo insiste sulla durezza della pena. Babilonia, la donna, deve essere annientata con i medesimi mezzi da lei impiegati; deve essere punita in misura doppia rispetto ai danni arrecati dalle sue azioni; il peso della sua condanna deve essere misurato alla grandezza del suo sfarzo (v. 6 s.). Parallelamente ricorre l'immagine della condanna presentata come distruzione della città tramite la morte, la fame, il fuoco (v. 8).

Per la prima volta si allude all'identità del giudice: è Dio che si è ricordato dei peccati della città e che interviene con tutto il suo potere, in modo ineluttabile.

#### 5.3.4 Lamento dei re (18,9 s.)

I lamenti dei re, dei mercanti e dei naviganti inseriscono una prospettiva diversa: la parola passa agli alleati di Babilonia. La distruzione della grande città viene quindi descritta da un'ottica terrena.

Due sentimenti opposti caratterizzano il lamento dei re: la partecipazione al dolore di Babilonia e la paura di poter essere toccati dalla medesima disgrazia. Così, pur essendo in lutto per la perdita dell'amante, i re se ne stanno lontano ad osservare la sua distruzione. Nel loro discorso alla grandezza e al potere di Babilonia viene contrapposta la velocità del suo annientamento.

105 L'attributo di Dio *ὁ καθήμενος ἐπὶ τοῦ θρόνου* risp. *ἐπὶ τῷ θρόνῳ*, «colui che siede sul trono», è molto tipico per il linguaggio dell'Apocalisse. Per la descrizione del trono di Dio cf. in particolare *Ap* 4,1-11. Il verbo impiegato nell'autopresentazione di Babilonia è il medesimo (*κάθημαι*).

106 Cf. 18,23; 19,2.

### 5.3.5 Lamento dei mercanti (18,11–17a)

Il lamento dei mercanti, strutturato in due riprese (vv. 11–14 rispettivamente 15–17), è più ampio. Nella prima parte si descrivono i mercanti in lutto che piangono non tanto la perdita della città, quanto la distruzione della loro fonte di guadagno. La lista dettagliata dei beni straordinari illustra la portata del lusso della città. La lista è concepita come climax: parte dai metalli preziosi, elenca stoffe carissime, legni e oggetti pregiati, generi alimentari prelibati e animali per concludere con le persone viste come mera merce di scambio.<sup>107</sup>

La seconda parte della sezione è costruita in modo parallelo al lamento dei re. Con essi i mercanti condividono la partecipazione al dolore della città e la paura di esserne toccati. L'immagine dell'annientamento questa volta è più puntuale: la straordinaria ricchezza di Babilonia sta per essere trasformata in polvere, letteralmente «desertificata».

### 5.3.6 Lamento dei naviganti (18,17 b–19)

L'ultimo lamento è composto in modo simile ai precedenti. Tutti quanti lavorano per mare osservano da lontano la distruzione di Babilonia e piangono la città senza uguali. La domanda retorica dei marinai evidenzia ancora una volta la grandezza unica di Babilonia. Dal loro pianto si capisce che la premessa per poter usufruire dell'opulenza della città, per partecipare ai traffici mercantili, consiste nel possesso di una nave.

### 5.3.7 Gioia per la condanna (18,20)

Il v. 20 contrappone ai lamenti di re, mercanti e naviganti un invito alla gioia per la condanna di Babilonia. La prospettiva all'interno della visione viene di nuovo trasformata: la parola ritorna dagli alleati della grande città sulla terra a una voce anonima portatrice del messaggio divino. L'invito è rivolto direttamente al cielo,<sup>108</sup> agli apo-

<sup>107</sup> σμμάτων, καὶ ψυχὰς ἀνθρώπων, che può essere interpretata come un'endiadi, si riferisce agli schiavi (cf. Ez 27,13 nella traduzione greca dei LXX dove ricorre la formulazione ἐνεπορεύοντό σοι ἐν ψυχαῖς ἀνθρώπων), v. BEALE, *The Book of Revelation* 910. Cf. anche KRAFT, *Die Offenbarung* 235; PRIGENT, *L'Apocalypse* 271; GIESEN, *Die Offenbarung* 398.

<sup>108</sup> Il cielo in questo contesto più che indicare una parte del cosmo, designa il collettivo delle persone ed esseri alleati di Dio. Un'accezione paragonabile si trova in Ap 13,6 dove viene descritto il potere distruttivo della bestia: «(La bestia) aprì la sua bocca per (proferire) cose blasfeme contro Dio, per bestemmia il suo nome

stoli e ai profeti, ai fedeli di Dio. Il ricorso alla seconda persona plurale rompe i contorni della visione, raccontata da Giovanni, per coinvolgere direttamente i destinatari dello scritto: la condanna realizzata da Dio corrisponde al giudizio negativo<sup>109</sup> dei fedeli di Dio contro la città.

### 5.3.8 Esecuzione della condanna (18,21-24)

Entra in scena un angelo che scaglia un sasso come una macina in mare. Quest'azione illustra la violenza con la quale Babilonia stessa viene distrutta. La città deve essere annientata per sempre, in modo irrevocabile.

I vv. 22-23 si presentano come discorso rivolto direttamente alla città. Aspetti centrali della vita cittadina vengono esplicitamente negati: niente più musica, né artigiani, né rumore di macina, né lampada accesa, né voce di sposi.

Ritorna il tema della condanna di Babilonia. Alle linee tematiche già evidenziate come la posizione di potere dei suoi mercanti e la posizione di supremazia su tutte le nazioni si aggiunge al v. 24 quello del sangue dei fedeli di Dio e di tutti i massacrati della terra. In questo modo si allude al prezzo del potere schiacciante della città per i cristiani; nell'ottica del testo il potere e la ricchezza di Babilonia e dei suoi alleati sono insostenibili perché fondati sullo spargimento di sangue.

### 5.3.9 Significato della condanna (19,1-8)

La scena seguente si svolge direttamente in cielo, la dimensione antagonista di Babilonia: lo sguardo di chi segue (per così dire letteralmente) la visione si sposta verso l'alto. La menzione dei ventiquattro vegliardi, dei quattro esseri e di Dio come ὁ καθήμενος ἐπὶ τῷ θρόνῳ riprende lo scenario presentato in *Ap* 4,1-11: il cielo come sede del trono cosmico di Dio, l'onnipotente.<sup>110</sup>

La condanna di Babilonia, fino a qui annunciata, pianta, motivata viene ora interpretata esplicitamente in un piano divino. Una folla celeste annuncia che Dio, i cui giudizi sono giusti e vincolanti, ha condannato Babilonia a causa delle sue colpe e per vendicare il sangue

e la sua dimora, quanti abitano in cielo». A questo proposito v. PRIGENT, *Apocalypse* 205.

109 Sull'accezione negativa di κρίμα v. per esempio BÜCHSEL, *ThWNT* III, 943 s. e RISSI, *EWNT* II, 786 s.

110 Per un approfondimento cf. PEZZOLI-OLGIATI, *Täuschung und Klarheit* 45-71.

dei suoi fedeli. L'immagine del fumo che sale per sempre sembra interpretare la distruzione di Babilonia come uno stato di cose definitivo.<sup>111</sup>

Una voce paragonata al rumore della folla, dell'acqua e del tuono correla la distruzione di Babilonia alla presa di possesso del potere da parte di Dio;<sup>112</sup> alla distruzione della prostituta corrisponde l'entrata in scena della «sposa dell'agnello». La lotta tra Babilonia e i poteri sui quali essa basa la sua posizione contro le forze divine sta per volgere al compimento: l'asimmetria implicita tra le forze della vita e quelle della morte è ormai, almeno per i destinatari dell'*Apocalisse*, esplicita e palese.

La figura della sposa vestita di lino purissimo contrasta con quella della prostituta, che, oltre al medesimo lino, indossa secondo 18,16, scarlatto, porpora, oro, pietre preziose e perle.<sup>113</sup> Se Babilonia la prostituta è la città al centro di traffici mercantili e del potere sulla terra, la sposa dell'agnello è la città escatologica che scende dal cielo, mandata da Dio, inserita in una creazione nuova:

E vidi un cielo nuovo e una terra nuova. Il primo cielo e la prima terra erano infatti scomparsi e il mare non c'era più. Vidi anche la città santa, Gerusalemme, scendere dal cielo, da Dio, preparata come una sposa adornata per il suo sposo. (Ap 21,1 s.)

L'assenza del mare sottolinea la perfezione della nuova creazione: il mare, nelle visioni dell'*Apocalisse*, appare come luogo di provenienza delle forze malefiche. L'idea di un mondo di vita per eccellenza, privo di ambiguità e di aspetti negativi viene sottolineata a più riprese nella visione della nuova Gerusalemme, come ad esempio in 21,3 s.:<sup>114</sup>

Sentii una gran voce dal trono che diceva: «Ecco la dimora di Dio con gli uomini, e abiterà con loro e loro saranno i suoi popoli ed egli «il Dio con loro» sarà il loro Dio. Asciugnerà ogni lacrima dai loro occhi e non ci sarà più morte, né lutto, né lamento, né dolore, poiché le cose di prima sono passate».

111 Un'immagine parallela riferita alla distruzione della città di Edom ricorre in Is 34,10: «Non si spegnerà né di giorno né di notte, sempre salirà il suo fumo; per tutte le generazioni resterà deserta, mai più alcuno vi passerà». Cf. anche GIESEN, *Die Offenbarung des Johannes* 410.

112 L'aoristo ἐβασίλευεν ha valore ingressivo, v. BLASS / DEBRUNNER / REHKOPF, *Grammatik* § 331.

113 La figura di Babilonia prostituta e di Gerusalemme sposa dell'agnello sono costruite in modo opposto ma simmetrico: pur essendo grandezze opposte, esse presentano molti tratti comuni, cosa che rende l'opposizione ancora più radicale. Per un approfondimento di questa tematica cf. COLLINS, *Biblical Interpretation* 1; PEZZOLI-OLGIATI, BZ 43, 83 ss.

114 Cf. inoltre Ap 21,8.27; 22,3.

L'annuncio dell'avvento della sposa dell'agnello in *Ap* 19,7 crea un contrasto molto forte con la figura della città-prostituta: Gerusalemme è uno spazio di vita nella sua forma più perfetta, mentre Babilonia rappresenta uno spazio invivibile, uno spazio di sangue e di morte. Babilonia è un'esponente della creazione presente, anch'essa ambigua e destinata ad essere cancellata; Gerusalemme invece è un luogo in cui non esiste morte, malattia, sofferenza, oppressione, un luogo di perfetta convivenza tra Dio e il suo popolo. Da questa contrapposizione si capisce che la condanna di Babilonia non implica direttamente una critica della dimensione urbana di per sé, visto che anche nella rappresentazione di una dimensione escatologica inserita in un nuovo cosmo viene ripresa l'idea della città. Gerusalemme si presenta però come città ideale inserita in una dimensione extratemporale e extraspaziale. Su questo sfondo si può quindi interpretare il giudizio contro Babilonia come condanna della città nella creazione presente, come primo passo verso l'ineluttabile fine del «primo» mondo.

### 5.3.10 Discorso dell'angelo a Giovanni (19,9 s.)

Nella scena conclusiva un angelo<sup>115</sup> ricorda a Giovanni l'ordine di scrivere tutto quanto vede, incarico espresso fin dall'inizio dell'opera:

Mi trovai in spirito<sup>116</sup> nel giorno del signore e sentii dietro di me una gran voce come di tromba che diceva: «scrivi in un libro quanto vedi e mandalo alle sette chiese, a Efeso, Smirna, Pergamo, Tiatira, Sardi, Filadelfia e Laodicea».<sup>117</sup>

In questo modo le visioni straordinarie che Giovanni vive sono accessibili anche ai suoi destinatari. L'aspetto partecipativo della rivelazione viene espresso anche con l'immagine del convito nuziale. L'angelo conclude insistendo sul carattere vincolante di quanto detto.

A queste parole Giovanni reagisce con un gesto di adorazione, ma l'angelo lo ferma. Indicando Dio come unica entità degna di adorazione, l'angelo si definisce come compagno<sup>118</sup> di Giovanni e di tutti i

115 Si tratta dell'angelo che accompagna Giovanni durante le ultime due tappe del suo viaggio: dapprima nel deserto per vedere Babilonia e la sua distruzione e poi su una montagna alta per vedere la Gerusalemme che scende dal cielo (*Ap* 17–22,5).

116 Sulla formulazione ἐγενόμην ἐν πνεύματι cf. JESKE, NTS 31; BAUCKHAM, *The Climax of Prophecy* 150–173; PEZZOLI-OLGIATI, *Täuschung und Klarheit* 25 s.

117 *Ap* 1,10. Cf. anche *Ap* 1,3.

118 Ricorre il termine σύνδουλος letteralmente «con-schiavo, schiavo insieme». Per l'impiego del termine δοῦλος e affini come definizione dei cristiani cf. RENGSTORF, ThWNT II, 276 ss.

cristiani, come qualcuno che condivide le fatiche di chi si attiene alla testimonianza di Gesù.<sup>119</sup>

Retrospectivamente l'annuncio della condanna di Babilonia si rivela essere parte della rivelazione divina sulla creazione e sulle forze che la governano; la distruzione della città fa quindi parte del messaggio riservato al veggente e ai cristiani.

### 5.3.11 Babilonia città-prostituta tra condanna e distruzione

L'alternanza di voci nel corso della visione permette la coesistenza di vari punti di vista nella descrizione della condanna e della distruzione di Babilonia: gli angeli e le voci dal cielo annunciano il giudizio su Babilonia, presentano la sua distruzione come avvenuta, evidenziando le gravi colpe della città; gli alleati di Babilonia lamentano la fine della città, del suo e del loro potere; la folla e gli esseri presso il trono di Dio inseriscono in fine la condanna in un piano di salvezza divino.

Nonostante queste posizioni opposte, il testo, dal punto di vista tematico, impone come omogeneo; i motivi centrali come quello della colpa,<sup>120</sup> del giudizio e della condanna,<sup>121</sup> del lutto e del distacco, della distruzione, vengono ripresi in continuazione e presentati con accenti sempre diversi. Nella visione si constata un continuo intercalarsi della presentazione di Babilonia in quanto prostituta e in quanto città, sede del potere e centro di scambi commerciali. I vv. 18,1–19,10 riprendono il capitolo precedente dove tuttavia i due aspetti di Babilonia vengono distinti. In 17,1–6 Babilonia è presentata coerentemente in forma personificata:

E giunse uno dei sette angeli che aveva le sette coppe e mi parlò: «Vieni, ti mostrerò la condanna della grande prostituta che siede presso le molte acque. Con

119 La costruzione μαρτυρία Ἰησοῦ pone non poche difficoltà, visto che è difficile stabilire se si tratta di un genitivo soggettivo (la testimonianza che Gesù ha dato) o oggettivo (la testimonianza riguardo Gesù). A questo riguardo cf. VASSILIADIS, BiTr 36, 129–134. L'autore, che opta per una lettura coerente di tutte le ricorrenze di questa espressione come genitivo oggettivo, per 19,10 propone a p. 134 la seguente versione: «What inspires the prophets is that they can witness (even unto death) to Jesus».

120 Ricorrono tra altri termini come ἀδικήμα «ingiustizia» (18,5) e ἁμαρτία «peccato» (18,4 s.) che inseriscono la valutazione delle azioni di Babilonia in un contesto prettamente teologico. Cf. SCHRENK, ThWNT I, 163 e GRUNDMANN, ThWNT I, 305 ss.

121 Nel contesto del Nuovo Testamento κρίσις (18,10; 19,2) assume il significato di «giudizio, castigo», mentre κρίμα (18,2) indica generalmente la decisione del giudice, nella maggior parte dei casi di tipo negativo, assumendo quindi l'accezione di «condanna». Cf. BÜCHSEL, ThWNT III, 942 s.

lei si sono prostituiti i re della terra e gli abitanti della terra si sono ubriacati con il vino della sua prostituzione». E mi portò in spirito nel deserto. E vidi una donna seduta su una bestia rossa, coperta di nomi blasfemi, che aveva sette teste e dieci corna. E la donna era vestita di porpora e scarlatta e dorata d'oro e di pietre preziose e di perle, teneva in mano un calice d'oro pieno di abomini e delle impurità della sua prostituzione. Sulla sua fronte aveva scritto un nome, un mistero, Babilonia la grande, la madre delle prostitute e degli abomini della terra». E vidi che la donna era ubriaca del sangue dei santi e del sangue dei testimoni di Gesù.

In seguito l'angelo spiega a Giovanni la straordinaria visione, fornendo un'interpretazione di alcuni tratti della bestia e, in 17,15–18, della prostituta:

E (l'angelo) mi dice: «Le acque che hai visto, (là) dove siede la prostituta, sono popoli e folle e nazioni e lingue. Le dieci corna che hai visto e la bestia – questi odieranno la prostituta e la renderanno un deserto e nuda e mangeranno la sua carne e la bruceranno col fuoco. Dio ha infatti messo nei loro cuori di realizzare la sua intenzione, di realizzare una sola intenzione, di dare il loro regno alla bestia fino a che si saranno compiute le parole di Dio. La donna che hai visto è la città grande che detiene il potere su tutti i re della terra».

La presentazione di Babilonia in forma personificata e lo svelamento del suo nome misterioso calcano con espedienti differenti l'estrema negatività della città. Prostituta,<sup>122</sup> ubriaca di sangue, spazio di distruzione destinato a sua volta ad essere distrutto in modo cruento dai propri alleati: questa è la città che detiene il monopolio sui commerci e il potere su tutti i re della terra. Alla radicalità della perversione di Babilonia *Ap* 18,1–19,10 contrappone l'assoluta ineluttabilità della condanna da parte di Dio e dei suoi alleati.

Tanto intransigente la condanna della città-prostituta, tanto diffuso appare il momento della realizzazione del giudizio divino contro Babilonia. Le forme verbali impiegate variano in modo poco coerente dall'aoristo al presente e al futuro. Ad esempio accanto all'iniziale ἔπεσεν ἔπεσεν Βαβυλὼν ἡ μεγάλη (v. 2) ricorre la formulazione al futuro οὕτως ὁρμήματι βληθήσεται Βαβυλὼν ἡ μεγάλη (v. 21). La visione oscilla tra le due dimensioni temporali. Tutto quanto Giovanni

122 La sfera semantica della prostituzione (ricorrono i termini πόρνη, πορνεία, πορνεύω) in relazione alla città personificata si inserisce su un filone anticotestamentario (cf. ad esempio *Is* 1,21; *Os* 1–4; *Ez* 16; 23,5–21). Adela YARBRO COLLINS, *Biblical Interpretation* 1, 26, interpreta questa semantica come segue: «Prostitution here seems to express a way of life in which no scruples limit the quest of wealth. Elsewhere (...), it is Jerusalem, Samaria, Israel, and Judah who are depicted by the prophets as prostitutes, with prostitution symbolizing unfaithfulness to Yahweh expressed in foreign alliances and the acknowledgement of other gods». Anche nel contesto di *Ap* 17–19,10 i termini legati alla prostituzione indicano perversione, distacco dalla fede in Cristo, collaborazionismo. Cf. HAUCK/SCHULZ, *ThWNT* VI, 594 s.; RISSI, *Die Hure Babylon*.

ha visto durante il suo straordinario viaggio è riferito al passato, rappresenta un'esperienza conclusa, una rivelazione compiuta disponibile ai suoi destinatari. Le visioni assumono tuttavia una grande rilevanza per il presente dei cristiani delle sette chiese, in quanto forniscono scorci su un futuro dapprima di distruzione e poi di piena realizzazione della promessa divina. Se a livello di quanto Giovanni ha visto, la condanna e la distruzione di Babilonia sono necessarie e praticamente già realizzate, a livello storico, la dimensione dei destinatari dello scritto, la distruzione della città rimane un fatto non ancora avvenuto.<sup>123</sup> Seguendo questa linea interpretativa si può concludere che non solo l'avvento della Gerusalemme celeste, ma anche l'esecuzione della condanna di Babilonia appartengono a una dimensione escatologica.<sup>124</sup>

### 5.3.12 Sfondo storico

L'*Apocalisse di Giovanni* si presenta come lettera indirizzata alle comunità cristiane di Efeso, Smirne, Pergamo, Tiatira, Sardi, Filadelfia e Laodicea, città dell'Asia Minore.<sup>125</sup> Sulla base di argomenti interni ed esterni al testo è possibile datare quest'opera verso la fine del regno di Domiziano (81–96 d.C.).<sup>126</sup> Le visioni di Giovanni sono rivolte a destinatari che vivono in un ambiente urbano in un periodo di relativa calma politica e di grande sviluppo economico e demografico. Tutte le città menzionate, forse con l'eccezione di Filadelfia, erano centri maggiori di produzione che intrattenevano con la capitale dell'impero una fitta rete di scambi commerciali:

Per quanto concerne l'economia, i dati forniti dalle fonti letterarie, numismatiche e archeologiche sono molto ricchi. L'industria e il commercio in Asia erano floridissimi: quest'ultimo soprattutto verso l'Italia. L'artigianato molto qualificato. I mantelli, le coperte, le tuniche, le camicie, le dalmatiche, gli scialli, i fazzoletti, i copricapo, le cinture, le lenzuola, le federe, i tessuti tutti, di lino e di lana, soprattutto di Laodicea, erano confrontabili solo con quelli della Palestina, della Cilicia e dell'Egitto. I legni, le essenze, i profumi, i coloranti, la porpora dell'Asia famosi. I cereali, l'olio, i vini, le frutta secche rinomate; così moltissimi

123 In questo contesto giocano un ruolo interessante i vv. 5 e 20, dove il giudizio di Dio viene collegato, anche se in modi differenti, con la realtà dei santi. Nel primo caso il giudizio divino è presentato come ricordo: i molti peccati di Babilonia non sono stati puniti immediatamente ma non sono nemmeno stati dimenticati. Nel secondo caso il giudizio di Dio è identificato con quello dei santi.

124 Sulla successione dei vari livelli temporali cf. PEZZOLI-OLGIATI, *Im Spannungsfeld zwischen Weltende und Offenbarung*.

125 Cf. KARRER, *Die Johannesoffenbarung als Brief*.

126 Cf. ULRICHSEN, StTh 39, 1–20; PEZZOLI-OLGIATI, *Täuschung und Klarheit* 221–228; GIESEN, *Die Offenbarung des Johannes* 41–42.



animali e pesci. Le miniere d'Asia producevano oro, argento, rame, ferro, stagno, zinco, coloranti, pietre da costruzione.<sup>127</sup>

Il rapporto tra le province dell'impero e Roma può essere definito in termini di una comunità di interesse. La situazione di stabilità politica garantita dal potere centrale favorisce lo sviluppo nelle province e gli affari nelle mani delle classi più elevate; d'altra parte grazie a questa pace e al fiorire degli affari Roma può contare su un afflusso stabile di ingenti tasse e tributi. A questo tipo di equilibrio a livello politico-economico corrisponde un altro tipo di scambio a livello politico-religioso. In questo contesto si inserisce la tematica del culto all'imperatore ben documentata sia a livello letterario che archeologico. Come i commerci anche il culto all'imperatore è importante a vari livelli: da una parte sostiene una relazione stretta di sottomissione tra il centro del potere e la periferia; dall'altra rappresenta parte integrante della vita all'interno delle città dell'Asia Minore.<sup>128</sup> La presenza dell'imperatore è tenuta viva nel territorio della città dalle molte costruzioni, dagli altari, dalle statue e dalle immagini in suo onore. Inoltre al suo culto sono legate innumerevoli attività alle quali partecipano le autorità e le classi abbienti: frequenti festività che scandiscono importanti tappe nella vita dell'imperatore segnano il calendario delle città. In questo modo il culto dell'imperatore coinvolge molti aspetti della vita delle città; in questa istituzione confluiscono l'aspetto prettamente religioso, quello politico-militare e quello economico.

Per le comunità cristiane, ancora poco stabili e alla ricerca di un'identità, il culto all'imperatore pone non pochi problemi: si presenta come chiaramente incompatibile con la fede nel Dio unico e onnipotente; tuttavia, rinunciando alla vita pubblica, non è possibile mantenere uno statuto economico di rilievo. L'*Apocalisse* sembra essere composta come risposta a questo conflitto di fondo: si intuisce una divergenza tra l'autore, che opta per un atteggiamento di rifiuto rigoroso di ogni tipo di collaborazionismo, e i suoi destinatari, i quali, almeno in parte, sono propensi all'integrazione nell'ambiente pagano

127 GIULIANO, *Le città dell'Apocalisse* 16 s.

128 WENGST, *Pax Romana* 40: «Rom verstand es, zwischen sich und den einheimischen Oberschichten – und da waren es vor allem wieder die Spitzen der Gesellschaft – eine Interessengemeinschaft herzustellen. Diese Interessengemeinschaft ist vor allem wirtschaftlicher Art. Der römische Frieden garantiert die Erhaltung der bestehenden Ordnung und damit auch der einheimischen Oberschicht den Bestand ihres Status. Auf der anderen Seite garantiert er Rom die Ruhe in der Provinz oder in dem verbündeten Königreich, die die Voraussetzung dafür bildet, dass das nötige Geld und die nötigen Naturlieferung als Abgaben und Steuern nach Rom fließen».

circostante.<sup>129</sup> Questo emerge ad esempio nelle parole rivolte alla comunità di Pergamo:

All'angelo della chiesa a Pergamo scrivi:

Così parla colui che ha la spada affilata a due tagli: «So che abiti dove sta il trono di Satana ma che tieni saldo il mio nome e non hai rinnegato la fede in me nemmeno nei giorni in cui Antipa, il mio testimone fedele, fu ucciso nella vostra città, dove abita Satana. Tuttavia ho da rimproverarti alcune cose, che hai presso di te chi si attiene all'insegnamento di Balaam, il quale insegnava a Balak far commettere peccato ai figli di Israele, a mangiare carni immolate agli idoli e a prostituirsi. Inoltre hai anche tu chi si attiene all'insegnamento dei Nicolaiti. Ravvediti, altrimenti vengo presto da te e combatterò contro di loro con la spada della mia bocca.

Chi ha orecchi ascolti ciò che lo spirito dice alle chiese. Al vincitore darò la manna nascosta e gli darò un sassolino bianco su cui sta scritto un nome nuovo che nessuno conosce all'infuori di chi lo riceve».<sup>130</sup>

Giovanni, il veggente, condanna i tentativi di partecipazione alle strutture politico-religiose.<sup>131</sup> Con l'immagine delle bestie egli tenta di convincere i suoi destinatari della perversità e malvagità di qualsiasi potere fondato sulle forze sataniche. La condanna radicale di Babilonia, letta su questo sfondo storico, è una condanna radicale del potere emanato da Roma.<sup>132</sup> Tuttavia l'assenza di un'identificazione esplicita della prostituta Babilonia con la capitale dell'impero rafforza la radicalità del giudizio. La condanna non è diretta solo a Roma, ma a qualsiasi città che fonda la sua ricchezza sul potere satanico. In questo senso la condanna è rivolta anche alle città nelle quali vivono i destinatari della lettera di Giovanni.

### 5.3.13 La città tra condanna e distruzione

Ap 18,1-19,10 contiene un'immagine estremamente negativa della città-prostituta Babilonia. La descrizione della condanna, delle colpe, degli alleati, della distruzione della città sfocia in una critica radicale della città che fonda la sua ricchezza sulla sottomissione del mondo, sui commerci a grande scala e sullo spargimento di sangue di chi è fedele a Dio e Cristo. Questa negazione della città si inserisce in una riflessione teologica sulla presente creazione vista come dimensione destinata a sparire per far posto a un nuovo mondo di salvezza. La

129 Sullo sfondo storico cf. p. es. GIULIANO, *Le città dell'Apocalisse*; COLLINS, *Crisis and Catharsis*; WENGST, *Pax Romana*; THOMPSON, *The Book of Revelation*; KRAYBILL, *Imperial Cult and Commerce*.

130 Ap 2, 12-17.

131 Cf. ULLAND, *Die Vision als Radikalisierung der Wirklichkeit*.

132 Per un approfondimento dell'identificazione Babilonia-Roma cf. HADAS-LEBEL, *Jérusalem contre Rome*.

distruzione di Babilonia è espressione della volontà dell'onnipotente, del vero signore della storia, dipende da un giudizio divino irrevocabile. Nell'ottica della visione la condanna e la distruzione della città di Babilonia coincidono.

I vari riferimenti alla dimensione storica dei destinatari proiettano nella visione una forte tensione. Accennando all'identità tra Babilonia e la capitale dell'impero, il testo evidenzia da una parte la rilevanza della rivelazione concessa a Giovanni per il presente delle sette comunità dell'Asia. D'altra parte però la visione di Babilonia distrutta contrasta in modo paradossale con la situazione di estremo benessere che caratterizza le città dei destinatari e Roma.

La città dell'immagine è una città condannata e distrutta, la città della storia è spacciata, anche se non ancora cancellata: lo spazio della visione presenta un futuro escatologico a varie tappe, in cui alla distruzione della grande città segue la fine della creazione e la realizzazione di un nuovo spazio urbano di origine divina, spazio di salvezza e purezza assoluta.

#### 5.4 La città come caos

L'accostamento di questi testi, anche se eterogenei, evidenzia una linea di fondo comune alle tre visioni negative della città: sono, infatti, presentate in radicale opposizione all'esperienza urbana dei destinatari del testo. Verosimilmente Akkad, sicuramente Babilonia, le città dell'Asia Minore e Roma sono in realtà città fiorenti. L'immagine presenta un mondo opposto; l'interpretazione della città in essa contenuta crea tramite un'opposizione una chiara distanza con la realtà urbana circostante. Se nella *Maledizione di Akkad* la critica è rivolta a una città ben precisa, negli altri due testi la descrizione negativa della città mira a una critica dell'idea medesima di dimensione urbana.

##### 5.4.1 Origini equivoche della città

Nelle tre condanne di città, il tema delle origini della città viene affrontato in maniera differente. Nel testo sumerico si riconduce il periodo iniziale di fioritura di Akkad all'intervento della dea Inanna che decide di trasferire la sua sede in questa città. In *Genesi* 11 l'origine della città è chiaramente ricondotta all'iniziativa umana, mentre in *Apocalisse* 18 s. Babilonia deve la sua posizione di città al centro del mondo al potere delle forze maligne e dei potenti della terra. Soprattutto in questi due testi si intuisce che la critica alla città si innesta già

sulla visione delle sue origini della città: in quanto invenzione umana o dimensione sostenuta da un potere ambiguo, la città non può mirare allo statuto di dimensione di vita e di compimento.

#### 5.4.2 Separazione tra divinità e città

La condanna e la distruzione è dovuta alla netta spaccatura tra divinità e città. Nel testo sumerico la rottura radicale tra città e dèi rappresenta la linea centrale di tutta la composizione. Già il punto di partenza, lo sviluppo straordinario di Akkad, si fonda su un legame – almeno da un'ottica retrospettiva – molto labile: Enlil e Inanna appoggiano Akkad, ma solo per un breve periodo. In seguito la dea, imitata da tutti gli dèi, abbandona la città dando così avvio al declino irreversibile della città. Una volta messa in moto, questa dinamica negativa si rivela inarrestabile: l'azione di vendetta da parte del re provoca una distruzione generale di tutto il paese che sfocia in fine nella maledizione e nell'annientamento di Akkad. La sottrazione dell'appoggio al re da parte di Enlil e Inanna e di conseguenza di tutti gli altri dèi depriva la città di ogni possibilità di ripristino dello statuto di cosmo perduto. In *Genesi* 11 la separazione tra Jahwè e città corrisponde all'ordine della creazione. L'idea di costruire una città viene presentata come iniziativa prettamente umana, completamente estranea al piano divino. Anche in *Apocalisse* 18 s. Babilonia è vista come spazio indipendente dal potere divino. La separazione tra Dio e città è messa in evidenza dall'identificazione di Babilonia con le forze del male. Questa associazione si inserisce in una concezione della creazione presente come spazio di concorrenza tra le forze divine e quelle del male. La città viene quindi identificata a un potere trascendente che è però perverso, malefico, destinato ad essere anch'esso annientato.

#### 5.4.3 Identificazione tra re e città

Se nelle rappresentazioni delle città all'identificazione tra divinità e città corrispondeva quella tra re e città, nelle immagini di condanna si osserva un andamento diverso. Alla separazione irrimediabile tra mondo divino e città corrisponde un'identificazione totale tra quest'ultima e il re.

Nel caso della *Maledizione di Akkad* il re gioca un ruolo decisivo in relazione alla distruzione della sua città. Le sue azioni attirano su Akkad un'ira divina tale da rivelarsi fatale, irrevocabile. Anche in *Apocalisse* 18 s. l'immagine della condanna gioca molto sull'identifica-

zione di Babilonia, in sintonia con il carattere universale della polemica contro la città, non tanto con un re, bensì con il collettivo dei re della terra, dei mercanti e dei potenti. Questi, a loro volta, sono alleati della bestia. Si intravede quindi una struttura di questo tipo: alla separazione netta tra Dio e Babilonia viene contrapposta la sua identificazione con le forze del male e con coloro che le rappresentano sulla terra.

#### 5.4.4 Rovesciamento tra centro e periferia

Negli esempi considerati le città vengono annientate. I motivi che descrivono il processo di trasformazione della città in spazio caotico sono molteplici.

Nella *Maledizione di Akkad* la città viene smantellata pezzo per pezzo. In *Genesi* 11 i lavori di costruzione vengono interrotti, e la città cade presumibilmente in rovina. L'eziologia che identifica la città con Babilonia presenta una città che, invece di essere uno spazio strutturato, un centro, è connotata come confusione. In *Apocalisse* 18 s. Babilonia viene polverizzata direttamente per intervento divino: i motivi ricorrenti ricordano le distruzioni del cosmo alla fine del tempo presente tipiche della letteratura apocalittica; la distruzione della città e la distruzione del mondo presente vengono in qualche modo correlate.

È interessante notare che tutti i testi giocano su una forte opposizione tra la posizione centrale tipica di una prima fase della città e la sua riduzione in macerie. Alla luce di questo contrasto sembra lecito interpretare la distruzione come una negazione esplicita della posizione di assoluta centralità di Akkad, Babilonia e «Babilonia»: la città è ridotta a spazio informe, assume le caratteristiche tipiche di quella che era la sua periferia, è ridotta a puro caos.

#### 5.4.5 Dimensioni temporali della negazione della città

Nella collocazione temporale del disastro i tre testi si servono di strategie differenti. Nella composizione sumerica la distruzione di Akkad è presentata come un avvenimento puntuale appartenente al passato: lo stile oscilla tra il resoconto storico e la narrazione epica. La distruzione della città non assume i contorni di una critica generale all'idea stessa di città: Akkad e il suo re appaiono come elementi perturbatori dell'ordine che devono essere eliminati.

I due testi provenienti dalle tradizioni giudaica e cristiana offrono un tipo di riflessione differente: la condanna della città appare

come molto più radicale; è l'idea medesima della città terrena come spazio ideale di vita ad essere messa in discussione. La collocazione della distruzione in tempi remoti sostiene il carattere generalizzante dei due racconti. L'abbandono dei lavori di costruzione della città di *Genesi* 11 è situato in una dimensione mitica, in un passato remoto. Invece, nel contesto dell'*Apocalisse*, la distruzione di Babilonia, anche se a tratti è descritta come già avvenuta, viene situata in un futuro imminente ma escatologico, alla fine dei tempi, nel contesto della distruzione del mondo presente.

#### 5.4.6 Città come spazio condannato

Gli esempi di condanne presentati tematizzano esplicitamente la negazione della città in quanto dimensione ideale di vita, spazio strutturato, centro, cosmo; la città appare come spazio caotico, caratterizzato dalla morte e dall'annientamento. Queste interpretazioni teologiche della dimensione urbana si distanziano in modo esplicito dall'idea medesima di città: la decisione di cancellare la città dipende direttamente dalla volontà divina.

Alla luce del contesto storico dal quale scaturiscono gli esempi considerati essi appaiono tutti come testi polemici. Le visioni negative di città sono concepite come critica radicale di entità storicamente dominanti: la *Maledizione di Akkad*, rispecchia una tensione a livello teologico-politico, forse un contrasto tra differenti centri di potere; il racconto di *Genesi* 11 una tensione tra popolazioni (nomadi?) costrette a confrontarsi con la metropoli mesopotamica; infine *Apocalisse* 18 s. riflette una spaccatura tra le comunità cristiane nei centri dell'Asia Minore e il potere politico delle città e dell'impero. Letti da questo punto di vista le condanne delle città appaiono come espressioni di un conflitto profondo all'interno, o ai margini, della città.



L'ultima categoria raggruppa immagini di città inserite in altri tipi di creazione. La ripresa dell'immagine della città come dimensione strutturata, centro, cosmo ma proiettata in altri mondi, valorizza, attribuendole un valore trascendente, l'idea medesima della città. In sintonia con lo sviluppo di questo studio passeremo in rassegna dei testi eterogenei: il mito sumerico di *Enki e Ninhursag*, la descrizione della città in alcuni frammenti aramaici di Qumran e la visione di Sion nel *Quarto libro di Ezra* 9 s.

### 6.1 Dilmun in *Enki e Ninhursag*

Il mito sumerico comunemente intitolato *Enki e Ninhursag* racconta come siano nate le piante e la vegetazione.<sup>1</sup> La vicenda si svolge sullo sfondo di una città posta in una dimensione temporale non definita. Nella prima parte del racconto Dilmun appare come città deficitaria. Solo grazie all'intervento della dea Ninsikila e di Enki, suo sposo e padre, Dilmun diventa uno spazio completo nel quale ha avvio il processo di creazione di dèi e piante. Dilmun è, in questo racconto, una città primordiale, che precede l'instaurazione dei processi vitali.

1 *Enki e Ninhursag* viene annoverato tra i miti sumerici delle origini: cf. ad esempio KRAMER, *Sumerian Mythology*, 54 ss.; CASTELLINO, *Mitologia* 50 s.; HEIMPEL, *RLA* VIII, 546.



6.1.1 Testo: ll. 1–64<sup>2</sup>

Le prime 64 linee del mito sono incentrate sulla descrizione di Dilmun:

- 1 Le città sono luminose, distribuitele loro.<sup>3</sup>  
Il paese di Dilmun è luminoso.  
Sumer è luminosa, distribuitela loro.  
Il paese di Dilmun è luminoso.
- 5 Il paese di Dilmun è luminoso, il paese di Dilmun è vergine,  
il paese di Dilmun è vergine, il paese di Dilmun è puro.  
Dopo che lui, che era solo, la fece coricare a Dilmun (?):<sup>4</sup>  
il luogo dove Enki si coricò al fianco della sua sposa,  
questo luogo è vergine, questo luogo è puro.
- 10 Dopo che lui, che era solo, la fece coricare a Dilmun (?):  
il luogo dove Enki si coricò a fianco di Ninsikila,  
questo luogo è vergine, questo luogo è puro.  
A Dilmun nessun corvo grida «*kalgu*»,<sup>5</sup>  
nessun francolino<sup>6</sup> fa «*dardar*»,<sup>7</sup>
- 15 nessun leone uccide  
e nessun lupo si getta sull'agnello.  
Sconosciuto è il cane che si getta sui capretti,  
sconosciuto il cinghiale divoratore di grano.  
La vedova ha sparso malto sul tetto,
- 20 nessun uccello, nel cielo, lo becca.  
Nessuna colomba si gonfia il petto (?).<sup>8</sup>  
Nessun malato agli occhi dice: «Sono un malato agli occhi»,  
e nessun malato alla testa: «Sono un malato alla testa».  
Nessuna anziana dice: «Sono un'anziana»,

- 2 La traduzione è quella in francese di ATTINGER, ZA 74, 6 ss., ripresa qui in italiano. Il lavoro di Attinger è inteso come complemento critico dei lavori precedenti, in particolare della prima edizione completa di questo mito (KRAMER, *Enki and Ninhursag*) che data del 1945. La numerazione delle linee impiegata è quella dell'edizione di Attinger.
- 3 La seconda parte delle ll. 1 e 3 viene interpretata in modi diversi. ATTINGER (ZA 74, 32) propone un imperativo rivolto dal poeta agli auditori, invitandoli a distribuirsi i ruoli divini nella messa in scena del mito. Anche RÖMER, TUAT III/3, 365 segue questa pista. JACOBSEN, *The Harps* 185, propone invece «and you are the ones to whom it is allotted!» rivolto ai visitatori di Dilmun nella l. 1 e all'audienza degli ascoltatori nella l. 3; Kramer rinuncia a rendere questo passo nelle sue traduzioni: cf. *Enki and Ninhursag* 11; ANET 38; BOTTÉRO / KRAMER, *Uomini e dèi* 150 e KRAMER / MAIER, *Myths of Enki* 23 e 209, nota 2. V. anche LAMBERT / TOURNAY, RA 43, 105 s.
- 4 Alle ll. 7 e 10 probabilmente ci si riferisce a Enki rispettivamente a Ninsikila. Per altre possibili interpretazioni cf. ATTINGER, ZA 74, 33 e RÖMER, TUAT III/3, 365.
- 5 Termine ricorrente per i versi degli animali. Cf. ATTINGER, ZA 74, 35.
- 6 Tipo di uccello. SJÖBERG, OrNS 37, 237 lo identifica come tipo di pernice.
- 7 Cf. sopra nota 5.
- 8 Per altre possibili traduzioni cf. p. es. BOTTÉRO / KRAMER, *Uomini e dèi* 151: «Non esisteva la colomba dalla testa china!»; JACOBSEN, *The Harps* 186: «The dove was then not tucking the head (under its wing)»; RÖMER, TUAT III/3, 366: «senkt keine Taube in ihrer Gegenwart den Kopf».

- 25 e nessun anziano: «Sono un anziano».  
 Nessuna ragazza, che non ha (ancora) fatto il bagno, fa le abluzioni in città.<sup>9</sup>  
 Nessun uomo attraversando il fiume grida «MINE».<sup>10</sup>  
 Nessun araldo fa il giro delle regioni di frontiera di cui è incaricato,  
 Nessun cantante emette degli «*elulam*»,<sup>11</sup>  
 30 emette degli «*ilu*»<sup>12</sup> ai confini della città.  
 Ninsikila rivolge la parola a suo padre Enki:  
 «Hai dato una città, hai dato una città, ma che cosa posso farne del tuo regalo?  
 Hai dato Dilmun, una città, hai dato una città, ma che cosa posso farne del tuo regalo?  
 Hai dato [ ], hai dato una città, ma che cosa posso farne del tuo regalo?  
 35–36 Hai dato [una città (?)] i cui canali sono stati lasciati senza [acqua (?)], [ ],  
 hai dato una città, che cosa posso farne del tuo regalo?

Le linee 37–41 sono gravemente danneggiate.<sup>13</sup>

- 42–45 [Possa Utu, che sta in cielo, far scaturire l'acqua dolce da . . . , dal . . . di  
 Nanna, dalle «bocche» da dove l'acqua sgorga sulla terra],  
 e far salire l'acqua nei tuoi grandi . . .  
 Possa dar da bere alla tua città acque d'abbondanza,  
 dar da bere a Dilmun acque d'abbondanza.  
 I tuoi pozzi d'acqua salata diventino pozzi d'acqua dolce,  
 50 e la tua città sia, nel paese, «la casa in riva al molo»,<sup>14</sup>  
 e Dilmun sia, nel paese, «la casa in riva al molo».  
 53–56 Utu, che sta in cielo, fa quindi scaturire per lei l'acqua dolce da . . . , dal . . .  
 di Nanna, dalle «bocche» da dove l'acqua sgorga sulla terra  
 e far salire l'acqua nei suoi grandi . . .  
 Dà da bere alla sua città acque d'abbondanza,  
 dà da bere a Dilmun acque d'abbondanza.  
 60 I suoi pozzi d'acqua salata diventano pozzi d'acqua dolce,  
 e nei campi e nelle pianure, i solchi producono (?) orzo.  
 La sua città diventa, nel paese, «la casa in riva al molo»,

- 9 Il senso della frase non è chiaro. ATTINGER, ZA 74, 9 s., nota 14, annota alla sua traduzione: «Le sens de cette expression est peu clair, la traduction proposée donc une simple conjecture. Possible serait aussi: «Aucune jeune femme, non (encore) baignée, ne jette dans la ville (ses =) les eaux (usées)». Dans tous les cas, la phrase n'implique pas l'existence de jeunes femmes malpropres, mais la non-existence des jeunes femmes».
- 10 Forse un'esclamazione per esprimere lo sforzo? Cf. ATTINGER ZA 74, 11.
- 11 Grido di gioia. Cf. ATTINGER, ZA 74, 11.
- 12 Grido che esprime solitamente tristezza, forse un accenno a cerimonie funebri? Cf. ATTINGER, ZA 74, 11.
- 13 Per un tentativo di ricostruzione di questa lacuna basata su possibili paralleli all'interno del racconto cf. JACOBSEN, *The Harps* 187.
- 14 ATTINGER, ZA 74, 11 annota: «C'est à dire un entrepôt, où seront ammassées de nombreuses richesses». L'interpretazione di questa formulazione ripetuta alle ll. 51, 62, 63 è molto discussa. WITZEL, Or 15, 251 traduce «Stapelplatz der Quais des Landes»; KRAMER in *Enki and Ninhursag* 13 «the house of the banks and quays of «the land»», mentre in ANET 38 «the bank-quay house of the land»; LAMTERT / TOURNAY, RA 43, 110 «le grenier du pays»; JACOBSEN, *The Harps* 188 «(an emporium,) a (store) house on the quay for the country's produce»; RÖMER, TUAT III/3, 368 «das Haus des Ertrages des Kais des Landes Sumer sein».

Dilmun diventa, nel paese, «la casa in riva al molo». Allora, sotto il sole di quel giorno, fu proprio così.

Il seguito del racconto è assai differente da questa prima parte. Le ll. 70–186 narrano le relazioni incestuose di Enki con le proprie figlie, relazioni dalle quali nascono vari tipi di vegetazione. Le ll. 187–278 sono incentrate sulla malattia di Enki: il dio mangia le otto piante che Ninhursag aveva fatto crescere dallo sperma di Enki; Ninhursag lo maledice e Enki si ammala; grazie all'intercessione della volpe Ninhursag guarisce Enki e fa nascere otto divinità, delle quali Enki fissa i destini; tra queste ricorrono Ninsikila e, per ultimo, Ensaag, signore di Dilmun. In questo modo il racconto si conclude con un riferimento al suo inizio, assumendo così un aspetto circolare.

Nonostante questi riferimenti, la cesura tematica tra le ll. 1–64 e il resto del racconto è marcata. Non da ultimo le incongruenze nell'apparizione dei personaggi principali (Enki e Ninsikila all'inizio; Enki e Nintu e le successive figlie nella parte centrale; Enki e Nihursaga in quella conclusiva) hanno dato origine a varie ipotesi sulla composizione e sullo sviluppo del mito. Alcuni vedono in questa composizione l'accostamento di due racconti distinti, che denominano generalmente come *Enki e Ninsikila* (ll. 1–64) e *Enki e Ninhursag* (ll. 65–278).<sup>15</sup> Altri evidenziano invece la fusione di diverse tradizioni,<sup>16</sup> altri ancora interpretano il mito partendo dalla sua composizione finale, sottolineandone l'aspetto organico.<sup>17</sup>

È difficile prendere posizione su questo punto: da una parte infatti le incongruenze all'interno del racconto (che riguardano in particolare i ruoli e i cambiamenti repentini di alcuni protagonisti – soprattutto quelli femminili –, la relazione tra Enki e Ninsikila e il luogo

15 Cf. JACOBSEN, *The Harps* 181 ss. Secondo l'autore il legame tra i due racconti è molto debole: «Ninsikila's city and its waters are lost sight of completely, and so, probably, is Dilmun; for the scene of the second story is most naturally seen as the marshes in southern Mesopotamia. Thus, essentially, there remains as link merely the identity of the chief characters in the two stories, Enki and Ninsikila, and even that identity, at a closer look, is questionable» (182). Cf. anche HEIMPEL in RLA VIII, 541 e ev. RÖMER, TUAT III/3, 363.

16 Cf. LAMBERT / TOURNAY, RA 43, 133: «Il resterait encore bien des détails à élucider; plusieurs expressions gardent leur mystère. (...) Néanmoins, une double conclusion s'impose. La première, c'est que le poème «Enki et Ninhursag» est en réalité le fruit d'une compilation de traditions divergentes».

17 Cf. KRAMER, *Enki and Nihursag*; ANET 37 ss. e BOTTÉRO / KRAMER, *Uomini e dèi* 158 ss.; JACOBSEN, *Mesopotamia* 157; KIRK, *Myth* 91–98; ALSTER, UF 10, 15 ss.; ATTINGER, ZA 74, 2–5. Anche in questo contesto la posizione di WITZEL, Or 15, 245 appare estrema: «Man sieht, dass nach dieser Auffassung des Textes der Mythos absolut einheitlich konzipiert und abgefasst ist: alles ist logisch aufgebaut und nicht das Geringste stört uns oder lässt uns fragen, warum dies oder jenes erzählt werde».

di svolgimento dell'azione) sono evidenti; dall'altra però si riconosce un filo conduttore attraverso l'intero racconto che garantisce una certa organicità. Il fatto che il testo sia tramandato nella forma completa in due dei tre manoscritti conservati dimostra che almeno alla fine dell'ipotetico processo di crescita, il mito veniva considerato un'unità letteraria.<sup>18</sup>

Nell'ottica della nostra indagine è la prima parte quella più interessante ed è per questo che ci concentreremo su questa sezione. La composizione inizia con un inno a Dilmun, luogo puro in cui dormono Enki e la sua sposa, Ninsikila (1-12). Segue una descrizione della città (13-30). Poi, in un dialogo tra Ninsikila e Enki, emerge il problema di Dilmun: la città ha un grave difetto, è priva di acqua dolce (31-51). Grazie all'intervento di Enki e Utu Dilmun viene rifornita di acqua dolce, la condizione indispensabile per il suo sviluppo (53-64).

#### 6.1.2 Lode di Dilmun (ll. 1-12)

Nella lode all'inizio della composizione,<sup>19</sup> Dilmun viene caratterizzato in vari modi: come paese, come città, come luogo dove sono coricati Enki e Ninsikila, come luogo luminoso, vergine e puro.

La caratterizzazione di Dilmun come *kur*, che ricorre alle ll. 2.4.5.6, estende questa denominazione non solo alla città in senso stretto, bensì al paese circostante. Inoltre l'impiego di *kur* riferito a Dilmun caratterizza quest'ultimo come paese straniero, rivelando così il punto di vista dal quale viene narrato il mito.<sup>20</sup> Tuttavia, nonostante la denominazione *kur*, Dilmun è fin da principio anche una città: questo emerge dalle ricorrenze alle ll. 7 ss.,<sup>21</sup> dal parallelismo

18 Il mito è stato ricostruito partendo da tre copie paleobabilonesi provenienti da Nippur (PBS 10/1,1), Ur (UET 6,1) e da un luogo non noto (TCL 16,62). I primi due testi contengono l'intera composizione, con considerevoli differenze. Il terzo è più ristretto.

19 LAMBERT / TOURNAY, RA 43, 121 considerano questi versi come un'invocazione a Enki e Ninsikila, ricalcando quanto espresso da JACOBSEN, *Mesopotamia* 159; KRAMER, *Enki and Nihursag* 4 e ALSTER, UF 10, 16 una lode di Dilmun.

20 Il complesso termine sumerico *k u r* assume fondamentalmente due significati differenti: quello di «montagna» al quale si associa in senso lato di paese straniero (dal punto di vista di Sumer, i popoli stranieri abitano le montagne); e quello di «terra, terreno, base» al quale viene associato il significato di mondo sotterraneo. Nel contesto della letteratura a carattere mitologico il *k u r* assume la valenza di mondo altro, esterno, legato alla sfera divina. Per la discussione sulla valenza di *k u r* in questo mito cf. l'interpretazione di ROSENGARTEN, *Trois aspects* 10-12, che tende a vedere nel *k u r* *D i l m u n*<sup>ki</sup> la montagna mitica.

21 Cf. l'alternanza tra il paese di Dilmun e la città di Dilmun rimane un problema irrisolto. I tentativi di distinguere chiaramente i due usi partendo dalla grafia

con le «città» nominate all'inizio e ovviamente dalla continuazione del racconto.

Dilmun è presentato come spazio nel quale dormono Enki e Ninsikila. Questa scena, nel contesto di tutto il mito, non è molto chiara, apparentemente non si riferisce alla scena che inizia alla l. 31, dove Ninsikila si rivolge a Enki chiamandolo padre e lamentandosi per la città difettosa; anche il nesso con la continuazione del racconto non è evidente. Tuttavia il racconto di Enki e Ninsikila coricati a Dilmun proietta l'intero racconto in un luogo e un tempo imprecisati.<sup>22</sup> Gli aggettivi ricorrenti danno risalto a quest'ultimo aspetto, evidenziando il carattere divino, trascendente: Dilmun è luminoso, vergine, puro. Queste qualificazioni esprimono appartenenza alla sfera divina, tuttavia con sfumature diverse. Lo splendore, caratteristica tipica degli dèi, esprime una forma particolarmente intensa di vitalità, mentre la presentazione del luogo come intatto e puro implica una sua netta distinzione dal mondo profano, contaminato, terreno.<sup>23</sup> Ne risulta una presentazione di Dilmun come luogo «altro», come spazio appartenente alla sfera divina, con la quale condivide le caratteristiche di purezza, splendore, santità. Dilmun è una città non inserita nelle categorie spazio-temporali terrestri, appartiene a una dimensione primordiale, a lontanissime origini.

non sono del tutto convincenti: la ricorrenza o meno del determinativo p. es. non è un criterio sufficiente per discriminare tra le due ricorrenze. Cf. ad esempio il tentativo di WITZEL, *Or* 15, 262–264; ROSENGARTEN, *Trois aspects* 14.

- 22 ALSTER, *UF* 10, 16, interpreta questa scena come segue: «The introduction transports the listener to a fictional world in a far distant time, but how far back is this? The creation of cosmos itself is not the main theme, but this does seem to be a myth of the creation of the world although seen from a very specific point of view. What is described at the beginning of the text is not a real world, but a potential one on the border between reality and fiction. There are two gods, Enki, the god of sweet waters and Ninsikilla, 'the pure lady', sleeping in Dilmun, but there is no sexual relation between them. So it seems that, in terms of the myth, sleep is the closest possible approximation to an intermediate stage between existence and non-existence, a stage where things had not yet received their distinctive features». Cf. anche JACOBSEN, *Mesopotamia* 159 e *The Harps* 181: il racconto inizia «in primeval Dilmun, where Enki lies with his consort Ninsikila, and where everything is still in the bud, pristine and unformed».

- 23 Sulla relazione tra luminoso e sacro cf. CASSIN, *La splendeur*; BOTTÉRO / KRAMER, *Uomini e dèi* 159. La delimitazione delle sfere semantiche coperte dai termini sumerici è difficile, come traspare dalle differenti traduzioni. Cf. su questo punto KRAMER, *Enki and Ninhursag* 22: «As for the terms 'pure', 'clean', and 'bright', the general sense is obvious enough, but the possible nuances intended by the author are not easy to fathom».

## 6.1.3 Descrizione di Dilmun (ll. 13–30)

La descrizione di Dilmun, spazio cittadino fuori dal tempo e dallo spazio terrestri, si fa più precisa alle ll. 13–30. La città viene presentata con una serie di frasi in negativo. La lista delle caratteristiche è suddivisa in due parti: dapprima si elencano animali – uccelli e mammiferi – (ll. 13–20), poi vari tipi di persone (ll. 21–30). La città, descritta partendo dai suoi abitanti, è vista quindi come spazio di vita, d'azione. Tutti, animali e umani, sono ricordati secondo le loro attività e funzioni tipiche.

La narrazione in negativo, strettamente mantenuta in tutta la sezione, oltre che essere un espediente poetico, trasmette fin da principio una visione di città deficitaria, presentandola come una *Gegenwelt*, un mondo a rovescio. Nell'intento di chiarire quest'opposizione, della quale il testo fornisce solo una parte, appunto quella negativa, sono state sviluppate interpretazioni diverse. Stando a un primo approccio, la vita a Dilmun non corrisponde alla vita «reale» per il fatto che gli abitanti nominati, animali e persone, non svolgono le attività tipiche per loro. Alcuni autori, dando importanza solo a certe affermazioni nella lista e volendo forzare il parallelo con il racconto biblico nella *Genesi*, descrivono Dilmun in termini di paradiso, di luogo non corrotto dal male: così a Dilmun il leone non uccide, il lupo non divora l'agnello, non esistono la malattia e la vecchiaia ecc.<sup>24</sup> Altri invece mettono l'accento sul fatto che l'azione negata è quella più tipica per i vari esseri elencati: se il corvo non gracchia, il francolino non fa il suo verso, il leone non uccide, il lupo non divora l'agnello, il cane non sbrana il capretto, il cinghiale non distrugge i raccolti, gli uccelli non beccano i chicchi di grano, la colomba non tuba, i malati e gli anziani non si lamentano, la ragazza non fa le abluzioni, l'uomo stremato dalla fatica dello sforzo non grida, l'araldo non va in giro, il can-

24 Cf. LANGDON, *Sumerian Epic of Paradise* 8 ss. Anche KRAMER intitola la sua prima edizione del testo «Enki and Ninhursag. A sumerian 'paradise' myth». Per lui Dilmun nei versi 13–30 è «a land, in which there is probably neither sickness nor death» (*Enki and Nihursag* 4). Nel commento alla traduzione di Kramer, BOTTÉRO critica questa posizione. L'interpretazione di Dilmun come una specie di età dell'oro, di stato «paradisiaco» lascia in sospeso degli interrogativi e «perché insistere sulla non-presenza del male senza dire poi come esso si sia introdotto nel paese? (...) Se ci si interroga, in questo stesso contesto, sulla presenza di fattori «positivi» e che non hanno nulla a che vedere con il male o l'infelicità, (...) si sarà spinti piuttosto a vedere in questo brano una descrizione poetica, e per tratti scelti, dello stato nullo, del non essere, (...) non del male in Dilmun, ma di Dilmun stesso come paese popolato e reso vivo dalla vita animale e umana, naturale e culturale, nel bene e nel male, conforme a quella di tutti i paesi che funzionano normalmente» (*Uomini e dèi* 158 s.). Anche CASTELLINO, *Mitologia* 50 s. considera Dilmun come un paese nell'età dell'oro.

tante non canta, allora la città, pur essendo abitata, non funziona. Le attività sono ferme, la vita urbana è bloccata.<sup>25</sup> Infine un terzo filone interpretativo tende a leggere la negazione come assenza degli abitanti – animali e umani – elencati. In questo caso Dilmun è presentata come spazio di vita potenziale, che, nell'ottica della descrizione è non abitato, deserto, vuoto.<sup>26</sup> L'assenza di vita è evidenziata su vari piani: nell'enumerazione degli animali si accenna sia alle bestie feroci che agli animali domestici, nell'enumerazione delle persone si accenna sia a differenti stati come la malattia e la vecchiaia, che a differenti funzioni.<sup>27</sup>

Se la descrizione di Dilmun in termini di «paradiso» appare forzata, gli altri due approcci sembrano entrambi praticabili e non forzatamente esclusivi. Sulla base del testo non è possibile affermare se la visione di Dilmun sia quella di una città completamente vuota. Il testo sembra piuttosto mirare alla descrizione di una città che non funziona, nella quale il corso normale della vita non è possibile. Dilmun è una città solo potenziale; nell'ottica del racconto essa è priva di vita funzionante; è un mondo a rovescio, l'opposto di quello che una città è in realtà.<sup>28</sup>

25 Cf. p. es. LAMBERT / TOURNAY, RA 43, 123: «(...) le texte donne moins l'impression d'un paradis que celle d'un monde endormi dans une non-vie: toutes les forces et tous les êtres y sont en puissance et déjà en place, mais aucune, mais aucun n'existe vraiment; Dilmun a ses corbeaux, ses lions, ses loups, ses chiens bergers, ses cochons, ses oiseaux, ses malades, ses parents, ses jeunes filles, mais Dilmun ne vit pas; elle est une vaste machine toute montée, mais qui ne tourne pas; le mouvement y est inconnu et, comme dans le récit, y est au négatif». Cf. anche JACOBSEN, *Mesopotamia* 159.

26 Quest'interpretazione è sostenuta p. es. da JASTROW, *AJS* 33, 106 ss.: «This line, therefore, suggests that what the author of our text desires to convey is that animals did not carry on the activity associated with them (...). The passage is a poetic way of saying that none of these animals and, therefore, that no land animal at all existed. (...) This would again be a poetic way of saying that there were no demons of disease and therefore, of course, no diseases and no incantations to drive them off, but merely because the world was not yet peopled with men and women».

27 Cf. lo schema proposto da ATTINGER, ZA 74, 34.

28 Cf. a questo proposito la formulazione di ALSTER, UF 10, 16: «It was this passage which was understood by S. N. Kramer to be a description of a Sumerian paradise, but it is in fact not a world of happiness and joy. One would have to say, rather, that it is a world which is totally indifferent with regard to existential categories» e ROSENGARTEN, *Trois aspects* 16: «Je pense avec Jastrow que le passage illustre une manière poétique de s'exprimer. Mais je n'ajouterais pas, avec lui, que la terre était vide. Ce qui est en question, c'est seulement la création de Dilmun, là où il n'y avait pas de ville».

#### 6.1.4 Dilmun città difettosa (ll. 31–51)

Il problema di Dilmun, città solo potenziale, viene formulato alle ll. 31 ss. dalla dea Ninsikila che si rivolge a Enki, suo padre, lamentandosi. A Dilmun manca completamente l'acqua dolce, la condizione indispensabile per lo sviluppo di qualsiasi forma di vita. Nel discorso della dea emergono, oltre a questo punto centrale, altri aspetti riguardanti l'immagine della città. Dilmun è presentata come regalo che Enki ha dato a sua figlia: la città, pur essendo difettosa, è creazione divina.

Visto che il testo alle ll. 37 ss. è illeggibile, bisogna dedurre dal contesto che è Enki stesso che, alle ll. 42–51, prende la parola.<sup>29</sup> Egli promette a Ninsikila di rimediare al difetto gravissimo di Dilmun. Utu, che qui sembra fare le veci di intermediario,<sup>30</sup> deve far scaturire l'acqua dolce dalla terra, garantendo così a Dilmun un futuro prospero.<sup>31</sup>

#### 6.1.5 Realizzazione di Dilmun (ll. 53–64)

La ripresa in parallelo delle ll. 42 ss. marca la realizzazione della promessa di Enki: Dilmun riceve acqua in abbondanza e con essa diventa una città a pieno termine. Utu esegue gli ordini ricevuti da Enki: fa salire l'acqua dalle profondità della terra, incanalandola in bacini, trasforma i pozzi di acqua salata in pozzi d'acqua dolce. I campi e le pianure iniziano a dar frutto. Utu crea le rive dei fiumi e gli attracchi per le navi.<sup>32</sup>

Nel testo vengono messi in evidenza due degli aspetti fondamentali dell'acqua: la sua funzione indispensabile per la produzione alimentare (l. 61) e per il trasporto delle merci. Dilmun era una città dai canali vuoti (ll. 35–36) ed ora diventa «la casa in riva al molo», un deposito dove si accumulano le mercanzie di esportazione e di passaggio di tutto il paese.<sup>33</sup> Dilmun assume così le fattezze di un centro di commerci e scambi, e di conseguenza di una città ricca e prosperosa.

L'idea di Dilmun come città al centro di un vasto commercio, ricca e fiorente, traspare da una sezione conservata solo nella versione di Ur del mito. Enki benedice Dilmun augurandole che:

29 Cf. la ricostruzione della l. 41 da parte di KRAMER, *Enki and Ninhursag*: «[Father Enki answers Ninsikilla, his daughter]».

30 Cf. LAMBERT / TOURNAY, RA 43, 123.

31 Cf. ROENGARTEN, *Trois aspects* 18.

32 Cf. *ibid.*

33 Per le varianti nell'interpretazione del passo cf. sopra nota 14.



Il paese di Tukriš possa trasportarti (= a Dilmun) oro di Harali, lapislazzu[li];  
 il paese di Meluḫḫa possa [portar]ti l'ambita (e) preziosa corniola, il legno-Sissoo di Magan, l'ottimo legno di mare (e) grandi navi;  
 il paese di Marḫaši possa [portar]ti pietre preziose (e) «to[pazi]»;  
 il paese di Magan possa portarti rame duro, . . . , diorite, scalpelli (in pietra), incudini (in pietra);  
 il paese del mare possa [portar]ti ebano, lo splendore della rega[li]tà;  
 il paese di Zalambar possa [portar]ti lana (e) ottima sabbia/polvere;  
 il paese di Elam possa [portar]ti lana scelta, tributo [ ];  
 il santuario di Ūr, la sede della regalità, la città pura (?), possa [portar]ti orzo, sesamo, stoffe eccellenti, stoffe ottime (e) grandi navi;  
 il vasto mare possa [portar]ti la sua prosperità;  
 la città: le sue abitazioni sono abitazioni piacevoli; Dilmun: le sue abitazioni piacevoli;  
 il suo orzo è orzo piccolo [ ]; i suoi datteri sono datteri gross[i]; il suo raccolto è tre volte [ ]; i suoi alberi sono alberi [ ].<sup>34</sup>

Dilmun, città straniera, viene presentata qui al centro di una vasta rete di commercio: in essa, situata in riva al mare, confluiscono facilmente beni da tutti i paesi. Dilmun è una città di benessere e di abbondanza.

Nel contesto del racconto mitologico nel suo complesso, Dilmun, città ormai completata e funzionante, fa da sfondo alla creazione di divinità e piante. Dilmun rappresenta la prima tappa di questo processo di creazione.

#### 6.1.6 Sfondo storico

I manoscritti conservati di *Enki e Ninhursag* sono tutti copie paleobabilonesi. Ovviamente il testo è più antico, anche se è praticamente impossibile situarlo in un contesto storico più dettagliato.<sup>35</sup> E se da una parte non è possibile fissare un lasso di tempo sufficientemente

34 Traduzione di PETTINATO, *Mesopotamia* 7, 122–123, ll. 1–25.

35 Cf. le considerazioni sulle difficoltà di ricostruire una storia della letteratura mitologica mesopotamica in BOTTÉRO / KRAMER, *Uomini e dèi* 89: «Certo, pur se considerazioni generali possono autorizzare qualche ipotesi valida, esse rimangono tuttavia vaghe e comportano sempre una cesura, uno sfocamento nelle conclusioni che se ne traggono. Per esempio, è chiaro, *positis ponendis*, e salvo possibili eccezioni (...), che i miti scritti in sumerico hanno buone possibilità di essere anteriori a quelli scritti in accadico, ma una simile deduzione non porta lontano. (...) L'evoluzione delle ideologie, in particolare di quelle religiose, dovrebbe aver avuto il suo peso in materia. Essa ci lascia ipotizzare, certo, un'origine più antica per alcuni miti, particolarmente rozzi e «primitivi» nel modo di presentare gli dèi e il loro comportamento (così *Enlil e Ninlil*; *Enki e Ninhursag*), o più ricchi di altri di tratti favolosi o che l'incomprensibilità ci spinga a giudicarli arcaici (...); non ci permette tuttavia di ricavare che valutazioni esitanti».

circoscritto,<sup>36</sup> dall'altra non è possibile nemmeno ricostruire l'ambiente che ha prodotto questo testo.<sup>37</sup>

L'aggancio principale con la dimensione storica nel testo scelto è dato dal nome proprio Dilmun. Come risultato di una lunga discussione Dilmun viene comunemente identificato con le isole Bahrein nel Golfo Persico. Nella letteratura mesopotamica Dilmun ricorre come importante centro di scambi, luogo di passaggio e smistamento delle merci da e per la Mesopotamia meridionale.<sup>38</sup> Anche se il testo scelto accenna a questi tratti di Dilmun, evidentemente non descrive la città in termini storici: la Dilmun del racconto non è inserita in categorie spazio-temporali, è proiettata in una dimensione primordiale. L'azione inizia con la «messa in funzione» della città medesima che fa poi da sfondo alla creazione della varie forme di vegetazione e di vari dèi.

#### 6.1.7 La città prima della creazione

La rappresentazione di Dilmun in *Enki e Ninhursag* ci confronta con uno spazio non ancora inserito nelle strutture temporali, una dimensione esterna, caratterizzata da splendore, purezza, incontaminazione, abitata dalla coppia divina Enki e Ninsikila. Dilmun è una città, che pur essendo di origine divina, ha un enorme difetto: la mancanza di acqua dolce rende Dilmun una città potenziale, un luogo già strutturato come insediamento, ma non funzionante e incompatibile con i processi vitali. Grazie all'intervento di Ninsikila, Enki rimedia alla situazione facendo sgorgare l'acqua a Dilmun: data questa premessa indispensabile, la città diventa fertile, ricca, prosperosa. Dilmun trasformata da città solo potenziale in città fiorente fa da sfondo alla continuazione del mito, nel quale si narrano le origini di certe divinità e della vegetazione.

In questo racconto, la città primordiale, antecedente a ogni altra cosa, subisce un doppio processo di creazione: dapprima essa esiste come spazio cittadino ma non funzionante, un regalo deficitario e difettoso che Enki dà a Ninsikila. Poi, in una seconda fase Dilmun di-

36 Cf. JASTROW, *AJSL* 33, 143 s.; BOTTÉRO / KRAMER, *Uomini e dèi* 158.

37 Cf. BOTTÉRO / KRAMER, *ibid.*: «A causa della scarsità dei dati storici in nostro possesso, ci sfuggono qui sia il *Sitz im Leben* del mito, sia il significato di più di un episodio»; una posizione radicalmente opposta assumevano LAMBERT e TOURNAY (RA 43, 133) nel 1949, attribuendo la compilazione del mito nella forma giunta fino a noi a uno scriba di Lagaš vissuto verso la fine del periodo di Isin-Larsa (2000 – 1750 a. C.).

38 Per questo problema cf. ALSTER, *Dilmun* e la bibliografia lì riportata. Cf. anche PETTINATO, *Mesopotamia* 7, 99 s. che, pur situando Dilmun in India, riprende in una tavola sinottica tutte le posizioni avanzate fino a quel momento.

venta spazio di vita, premessa per la creazione della vegetazione e di altri dèi.

## 6.2 La città in frammenti aramaici di Qumran

Qumran, situata sulle rive nordoccidentali del Mar Morto, nel deserto, fu sede di una comunità settarica giudaica, verosimilmente di origine essenica. Tra la collezione di testi della biblioteca del gruppo, riscoperti in grotte, si trovano diversi frammenti che contengono un'immagine di una città appartenente a una dimensione spazio-temporale divina. Questi testi, in parte molto rovinati, sono probabilmente copie di un'unica composizione in aramaico incentrata sulla città ideale.<sup>39</sup> Particolarmente interessanti appaiono i frammenti ritrovati nelle grotte quattro (4Q554, 4Q555) e cinque (5Q15) che permettono di ripercorrere almeno a grandi linee la descrizione del piano della città e delle sue dimensioni, con accenni agli elementi e ai materiali che la compongono.

### 6.2.1 Testo: 4Q554, 4Q555, 5Q15<sup>40</sup>

4Q554

Fr. 1 col. I

9 [...] ... [...] 10 [...] E tutti quegli edifici 11 [...]dall'angolo est] che è a nord 12 [...] trentacinque stadi; e pose 13 [...] la porta di] Simeone; e da questa porta fino alla porta centrale 14 [...] e pose questa porta che chiamano porta 15 [...] sud, trentacinque stadi 16 [...] e da questa] porta misurò fino all'angolo 17 [...] e da quest'angolo verso ovest 18 [...] la chiamano porta di Giuseppe 19 [...] sta]di, venticinque, e pose 20 [...]e da] questa porta misurò fino alla porta 21 [...] la por]ta di Ruben e [da] questa porta 22 [...] e da questo angolo misurò fino a

Fr. 1 col. II

7 ... [...] e dalla porta 8 centrale [ventiquattro] stadi. [...] Questa [porta] la chiamano porta di Neftali. E da [questa] 9 porta misurò fino alla porta che [...]: ventiquattro stadi. E pose questa porta; la chiamano 10 porta di Aser. E misu[rò da] questa porta fino all'angolo est: stadi 11 ventiquattro. *vacat* 12 E mi condusse al-

39 Cf. i frammenti 1Q32, 2Q24, 4Q554, 4Q555, 5Q15, 11Q18. Per le edizioni cf. le indicazioni bibliografiche in GARCÍA MARTÍNEZ, *Testi di Qumran* 723 ss. CHYUTIN, *The New Jerusalem Scroll* presenta un'interessante ricostruzione del manoscritto. Scettico nei confronti di tale tentativo è invece SÖLLNER, *Jerusalem, die hochgebaute Stadt* in par. 140.

40 Per le edizioni dei testi considerati cf. per 4Q554: STARCKY, *MonBib* 1, 38–40; EISENMAN / WISE, *The Dead Sea Scroll Uncovered* 39–46; BEYER, *Die aramäischen Texte vom Toten Meer, Ergänzungsband* 95–104; per 4Q555 BEYER, *ibid.* 95–104; per 5Q15 MILIK, *DJD* III, 184–193. La traduzione è ripresa da GARCÍA MARTÍNEZ, *Testi di Qumran* 241–245.

l'interno della città e mi[surò ogni isola]to, lunghezza e larghezza: canne 13 cinquantuno per cinquantuno, un quadrato, *vacat* trecentocinquantesette cubiti 14 per ogni lato. E c'è un portico intorno all'isolato, il portico della strada: 15 tre canne, ventuno cubiti. Allo stesso modo mi mostrò la misura di tutti gli isolati, fra isolato e isolato 16 c'è una strada, larghezza: sei canne, quarantadue cubiti; e le grandi strade che vanno 17 da est a ovest, la larghezza di queste strade è di dieci [canne]; cubiti: 18 settanta; e misurò la terza che passa [a sinistra del] tempio: 19 diciotto canne di larghezza, [centoventisei cubiti]. E la larghezza delle 20 strade che vanno da sud [a nord: due di esse] nove canne 21 e quattro cubiti ciascuna strada, [sessantasette] cubiti. E misurò la larghezza di [quella centrale, nel mez]zo della 22 città: [tredici] canne [e un cubito, novantadue cubiti]. 23 E tutte le vie e la città [erano lastricate di pietra bianca].

## Fr. 1 col. III

13 e la larghezza di [...] le sue dimensioni: cubiti [...] misurò] la larghezza di ogni soglia: 14 canne, [due, cubiti quat]tordici, e l'architrave, un cubito [e misurò su ogni soglia] 15 i suoi battenti; e misurò dentro la soglia: la sua lunghezza [è di tre]dici cubiti e la sua larghezza dieci cubiti. [...] 16 E mi condusse all'interno della soglia e c'era un'altra soglia e un'altra porta, di lato al muro interno, sulla destra, 17 delle dimensioni della porta esterna: larghezza quattro cubiti, altezza sette cubiti, con due battenti. Davanti 18 a questa porta la soglia d'entrata, larga una canna, cioè sette cubiti, la lunghezza dell'entrata è di due canne, cubiti, 19 quattordici; e l'altezza è di due canne, cioè quattordici cubiti; e la porta parallela a questa porta che si apre all'interno dell'isolato 20 è della stessa misura della porta esterna; e alla sinistra di questa entrata mi fece vedere una scala che gi[ra e sale]: la sua lun[ghezza] 21 e la sua larghezza hanno la stessa misura: due canne e due canne, quattordici cubiti, e le por[te che corrispondono alle altre porte] 22 hanno la stessa misura; e la colonna all'interno, su cui la scala gi[ra e sale...]

## Fr. 2 col. I

14 [...] due 15 [...] e canne [...] 16 [...] la misura di [...] 17 [...] la città [...]

## Fr. 2 col. II

13 [...] e le sue fondamenta, larghezza due canne, cubiti, 14 quattordici; la sua altezza sette canne, cioè quarantanove cubiti; e tutti 15 i suoi edifici sono di elettro e zaffiro e rubino e l'inferriata (?) è d'oro, e ha mille[quattrocento]trentadue 16 torri: la loro larghezza e la loro lunghezza è uguale. 17 [...] la loro altezza è di dieci canne, 18 [settanta cubiti ...] quattordici 19 [...] due 20 [...] ... cubiti 21 [...] due, alla porta 22 [...] ogni tre, e le torri sono orientate

## Fr. 2 col. III

14 ... [...] 15 dietro quello e il regno di [...] 16 kittim (?) dopo quello, tutti alla fine di tutti [...] 17 molti altri e i capi con loro [...] 18 con loro Edom e Moab e i figli di Ammon [...] 19 di Babele, tutta la sua terra che non [...] 20 e faranno del male alla tua discendenza fino al momento in cui [...] 21 in tutto il popolo [...] i re [...] 22 e fa[ranno] con essi i popoli [...]

4Q555

Fr. 1

1 [...] E la scala che [gli sale a fianco] ha una larghezza di quattro cubiti, e gira 2 [e sale fino a un'altezza di due canne, fino al tetto]. *vacat* 3 [E mi fece entrare nell'isolato, dove mi mostrò le case: da porta a porta]: quindici: otto in una direzione fino all'angolo, 4 [e sette dall'angolo fino all'altra porta]. Lunghezza delle case: tre canne, ventuno cubiti; e la loro larghezza: 5 [due canne, quattordici cubiti. E così tutte le camere]. La loro altezza è di due canne, quattordici cubiti. La loro porta è nel centro: 6 [larghezza due canne, quattordici cubiti. E misurò la larghezza delle case e del loro interno]: quattro cubiti; lunghezza e altezza una canna, sette cubiti. 7 [...] Il luogo misura diciannove cubiti] di lunghezza e dodici cubiti di larghezza. La casa 8 [ha ventidue letti con undici finestre con inferriata al di sopra] A lato si trova il canale esterno. 9 [E misurò ... della finestra: altezza due cubiti, larghezza ... cubiti, e il suo spessore è la larghezza del muro. Altezza della] parte interna: cubiti 10 [...] e dall'altra ... cubiti ...] due canne, quattordici cubiti 11 [...] al sud ... 12 [...] e il tetto al di sopra di loro

5Q15

Fr.1 col.I

1 [intorno], trecentocinquantesette cubiti per ogni lato. E c'è un portico intorno all'isolato, il portico della strada: tre canne, ventuno cubiti. 2 Allo stesso modo mi mostrò la misura di tutti gli isolati, fra isolato e isolato c'è una strada, larghezza: sei canne, quarantadue cubiti; 3 e le grandi strade che vanno da est a ovest, la larghezza di queste strade è di dieci canne, settanta cubiti; e misurò la terza 4 che passa [a sinistra del] tempio: diciotto canne di larghezza, centoventisei cubiti. E la larghezza delle strade che vanno da sud 5 [a nord]: due di esse nove canne e quattro cubiti ciascuna strada, [sessantasette] cubiti. E misurò la larghezza di quella centrale, [nel mezzo della] città: 6 tredici canne e un cubito, novantadue cubiti. E tutte le vie e la città sono lastricate di pietra bianca. 7 [...] alabastro e calcedonia. *vacat* 8 [E misurò i quattrocento]ottanta [portali]: la larghez[za dei] portali è di due canne, [quattordici cubiti...] 9 In ciascuna porta c'erano due battenti di pietra. La larghezza dei [batten]ti è di una [canna, sette cubiti]. 10 [Mi mostrò le dimensioni delle] dodici ... La larghezza delle loro porte è di tre canne, [ventuno cubiti]. 11 [Ogni porta ha due battenti], larghezza del battente, una canna e mezzo, dieci cubiti e mezzo ... 12 [A lato di ogni porta c'erano due tor]ri, una a destra e l'altra a sinistra, la loro lunghezza e la loro larghezza [hanno la stessa misura: cinque canne per cinque], 13 [trentatré cubiti. La scala che fiancheggiava] la porta interna, alla [destra delle torri, sale fino all'altezza delle torri, ed è alta cinque cubiti]. Le torri 14 [e le scale misurano cinque per cinque canne e] cinque [cubi]ti, quaranta cubiti a ogni lato della porta [...] 15 [E mi mostrò le dimensioni dei portali degli isolati: larghezza] due canne, quattordici cubiti; e la larghez[za di ...] le sue dimensioni, cubiti ... 16 [...] Misurò ogni portale: due canne, quattordici cubiti; l'architrave, un cubito. 17 [...] e misurò dentro la soglia: la sua lunghezza è di tre[dici cubiti e la sua larghezza dieci cubiti]. 18 E mi condusse all'interno della soglia e c'era un'altra soglia e un'altra porta, di lato al muro interno, [sulla destra, delle dimensioni della porta] 19 [esterna: larghezza] quattro cubiti, altezza sette cubiti, con due battenti. Davanti a questa porta [la soglia d'entrata, larga una canna],

Fr. 1 col. II

1 cioè sette cubiti, la lunghezza dell'entrata è di due canne, cubiti, quattordici; e l'altezza è di due canne, cioè quattordici cubiti; [e la porta] 2 [parallela a questa

por]ta che si apre all'interno dell'isolato è della stessa misura della porta esterna; e alla sinistra di questa entrata mi fece vedere [una scala] 3 che gira e sale: la sua lunghezza e la sua larghezza hanno la stessa misura: due canne e due canne, quattordici cubiti, e le por[te che corrispondono alle altre] 4 porte hanno la stessa misura; e la colonna all'interno, su cui la scala gira e sale, la sua larghezza e la sua lun[ghezza misurano sei per sei cubiti] 5 in quadrato. E la scala che gli sale a fianco ha una larghezza di quattro cubiti, e gira e sale fino a un'altezza di due canne, fino [al tetto]. 6 E mi fece entrare [all'interno] dell'isolato, dove mi mostrò le case: da porta a porta: quindici: otto in una direzione fino all'angolo, 7 e sette dall'angolo fino all'altra porta. Lunghezza delle case: tre canne, ventuno cubiti; e la loro larghezza: 8 due canne, quattordici cubiti. E così tutte le camere. La loro altezza è di due canne, quattordici cubiti. La loro porta 9 è nel centro: larghezza due canne, quattordici cubiti. [E misurò la larghezza] delle case e del loro interno: [...] 10 quattro [cubiti]; lunghezza e altezza una canna, sette cubiti. [...] Il luogo misura diciannove cubiti di lunghezza 11 e dodici cubiti di larghezza. La casa ha ventidue letti [...] con undici finestre con inferriata al di sopra [dei letti]. 12 A lato si trova il canale esterno. [E misurò ...] della finestra: altezza due cubiti, [larghezza ... cubiti], e il suo spessore è la larghezza del muro. [...] il primo è 13 cubiti [...] della piattaforma innalzata, [la loro lunghezza: cubiti] diciannove e la loro larghezza: cubiti [...] 14 [...] aprire [...] due canne, cubiti 15 quattordici [...] un cubito e mezzo, e la sua altezza all'interno [...]

## Fr. 2

1 [...] finestra [...] 2 [...] tutte le case che all'interno [...] 3 [...] ogni porta e le soglie sono larghe [...] 4 [...] le colonne, dodici cubiti [...] 5 [...] da] una colonna all'altra [...]

La descrizione architettonica della città è presentata come una visita guidata. Un personaggio non meglio precisato<sup>41</sup> mostra la città al narratore che nel testo si esprime in prima persona. Questo tipo di descrizione è tipico per una visione apocalittica.<sup>42</sup>

41 Sull'impossibilità di identificare precisamente la guida cf. SÖLLNER, *Jerusalem, die hochgebaute Stadt* 130 s.

42 Cf. ad esempio 5Q15 Fr. 1 col. I,18: «E mi condusse all'interno della soglia...». Il corpus di frammenti disponibili non è sufficiente per determinare con sicurezza il genere letterario della composizione; il parallelo con Ez 40-48 e con Ap 21,1-22,5 fornisce tuttavia un punto di riferimento. A questo proposito cf. STEGEMANN, *Die Bedeutung der Qumranfunde* 517: «Soweit sich dies bislang feststellen lässt, wird in diesem Werk – ähnlich wie in Apk 21,2-22,5 – das von Gott im Himmel für die Endzeit vorbereitete «Neue Jerusalem» beschrieben in literarischer Abhängigkeit von Ez 40-48. Den «Apokalypsen» zuzurechnen wäre dieses Werk allein aufgrund des Umstandes, dass der Autor die «Schau» des «himmlischen Jerusalem» einem «Engel» verdankt, der ihn darin herumführt, so dass er die einzelnen Baulichkeiten und deren Masse kennenzulernen und dem Leser mitzuteilen vermag. Von eigentlichen «Visionen» wie in Ez 43,3 und Apk 21,2 findet sich in den bislang edierten Qumranfragmenten noch keine Spur, was aber an dem dürftigen Erhaltungszustand dieser Handschrift liegen könnte». V. anche COLLINS, *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls* 59: «Since the beginning of the document is lost, we cannot be sure of its literary genre, but it is evidently modeled on the vision of an ideal or eschatological temple in Eze-

### 6.2.2 Elementi urbani e tentativi di ricostruzione del piano della città

I frammenti scelti contengono informazioni sulla città in quanto complesso architettonico: si elencano le sue dimensioni, gli elementi che la compongono, le misure e i materiali delle sue costruzioni.<sup>43</sup> Non rientra nei limiti del presente lavoro la possibilità di ricostruire il piano della città seguendo a fondo le informazioni contenute nei frammenti; ci limiteremo ad elencare gli elementi essenziali facendo riferimento alla letteratura specifica.<sup>44</sup>

La città costituisce un rettangolo di 140 x 100 stadi strutturato in modo geometrico da una fitta rete di strade. Sull'asse est-ovest le strade ordinarie misurano 6 canne; a queste si aggiungono altre tre strade: due di 10 canne e una, collegata con il tempio,<sup>45</sup> di 18 canne. Sull'asse nord-sud le strade ordinarie sono più strette (3 canne); le tre principali sono due di 9 canne e 4 cubiti e una disposta al centro di 13 canne e 1 cubito. Le strade sono pavimentate con materiali preziosi: pietra bianca e pietre preziose.

kiel 40–8. Occasional statements that 'he showed me...' suggest that this text too was a vision in which the seer was given a guided tour by an angel. As such, the New Jerusalem text is arguably one of the few apocalypses found in the scrolls, although it is too fragmentary to permit certainty». Cf. anche MORALDI, *I manoscritti di Qumran* 724 e da ultimo CHYUTIN, *The New Jerusalem Scroll* 12 s.

43 Secondo la ricostruzione di CHYUTIN, *The New Jerusalem Scroll* 13 la descrizione sarebbe strutturata secondo un punto di vista dall'interno verso l'esterno; partendo da 4Q554 Fr. 1 col. II, 12 sembra invece che il giro guidato inizi all'esterno. Cf. GARCÍA MARTÍNEZ, *The «New Jerusalem» and the Future Temple* 194.

44 Cf. MILIK, DJD III; LICHT, IEJ 29; GARCÍA MARTÍNEZ, *The «New Jerusalem» and the Future Temple*; CHYUTIN, DSD 1; SM, *Das himmlische Jerusalem*; CHYUTIN, *The New Jerusalem Scroll*; SÖLLNER, *Jerusalem, die hochgebaute Stadt* 125–142.

45 Sulla collocazione e sul tempio i frammenti considerati non forniscono altre informazioni. Sia GARCÍA MARTÍNEZ, *The New Jerusalem» and the Future Temple* 199 ss. che CHYUTIN, *The New Jerusalem Scroll* considerano la descrizione del tempio ricorrente in frammenti come 2Q24, 11Q18 come parte integrante della descrizione della città ideale. Scettico invece appare SÖLLNER, *Jerusalem, die hochgebaute Stadt* 140 s.

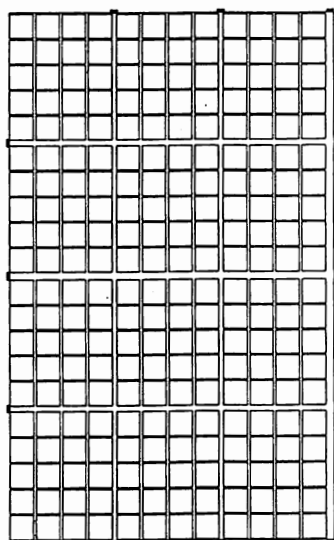


fig. 17

Schizzo della rete di strade

Le strade delimitano gli isolati della città. Queste strutture perfettamente quadrate misurano 51 x 51 canne.<sup>46</sup> Non è molto chiaro che cosa si debba intendere con il termine reso come «portico», בריחא, che circonda l'isolato: uno spazio aperto,<sup>47</sup> un passaggio coperto, una galleria di portici,<sup>48</sup> un marciapiede?<sup>49</sup>

Agli isolati si accede tramite due porte, costruzioni di 4 x 6 canne l'una. Nei frammenti si elenca anche un'altra struttura, denominata שפשיא, con tutta probabilità un altro tipo di accesso agli isolati.<sup>50</sup> Gli isolati raggruppano le case, tutte uguali e disposte a schiera, allineate in gruppi di 7 e 8 case su diverse file. Le case hanno due piani di identiche dimensioni (2 x 3 canne) e sono alte 2 canne (1 canna per piano).<sup>51</sup> Sulla base dei vari frammenti è possibile in parte ricostruire

46 Nei frammenti non si trova l'esatto numero degli isolati. Secondo i calcoli di CHYUTIN, *The New Jerusalem Scroll* 85, sono 240 (20 x 12).

47 LICHT, *IEJ* 29, 51-52.

48 MILIK, *DJD* III, 187.

49 GARCÍA MARTÍNEZ, *The New Jerusalem and the Future Temple* 194.

50 CHYUTIN, *The New Jerusalem Scroll* 88 s. e GARCÍA MARTÍNEZ, «*The New Jerusalem and the Future Temple* 188 s. interpretano il termine come porta secondaria; la posizione di queste strutture rimane comunque poco chiara; offrono accesso agli isolati (Chyutin) oppure sono porte del muro di cinta della città (García Martínez)?

51 Il pianterreno è denominato propriamente come «casa», il secondo come «camera». Cf. GARCÍA MARTÍNEZ, «*The New Jerusalem and the Future Temple* 196.



anche l'aspetto interno delle case, con i vari locali – sala da pranzo di sotto e camere di sopra –, finestre, corte esterna ecc.<sup>52</sup>

La città è circondata da mura, costruite con pietre preziose, interrotte da 12 porte denominate secondo i patriarchi. In 4Q554 sono conservati i nomi di Giuseppe, Ruben, Neftali, Aser. Le porte sono distribuite sulle quattro parti delle mura, tre per parte; sui lati nord e sud le porte sono distribuite ogni 35 stadi, sui lati est e ovest ogni 25.

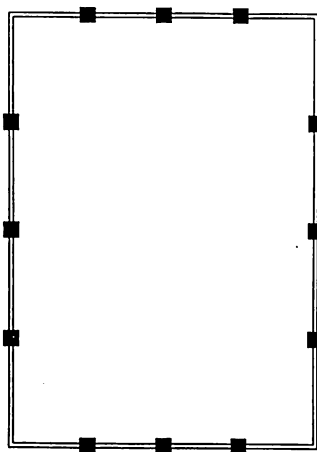


fig. 18

Mura e porte della città

Sul perimetro delle mura sono distribuite 1432 torri raccolte in gruppi di tre. Inoltre in 5Q15 Fr. 1 col. II,12 si accenna a un canale.

Gli elementi contenuti nei frammenti non consentono di ricostruire il piano della città con tutti i dettagli: troppi punti restano ancora irrisolti, come per esempio l'interpretazione delle varie unità di misura e la relazione tra la città e il tempio. Anche la forma fondamentale della città è discussa: le misure indicate dal testo descrivono una forma rettangolare;<sup>53</sup> tuttavia non è da escludere che questa sia solo la parte residenziale della città, e che la struttura urbana insieme con l'area del tempio formi un quadrato.<sup>54</sup>

52 Per i dettagli cf. CHYUTIN, *The New Jerusalem Scroll* 92 ss. e GARCÍA MARTÍNEZ, «*The New Jerusalem*» and the Future Temple 194 ss.

53 MILIK, DJD III,185; GARCÍA MARTÍNEZ, «*The New Jerusalem*» and the Future Temple 186; SÖLLNER, *Jerusalem, die hochgebaute Stadt* 131 s., attenendosi alle indicazioni emergenti dai frammenti, considerano la città come un rettangolo.

54 LICHT, IEJ 29; CHYUTIN, DSD 1 e *The New Jerusalem Scroll*.

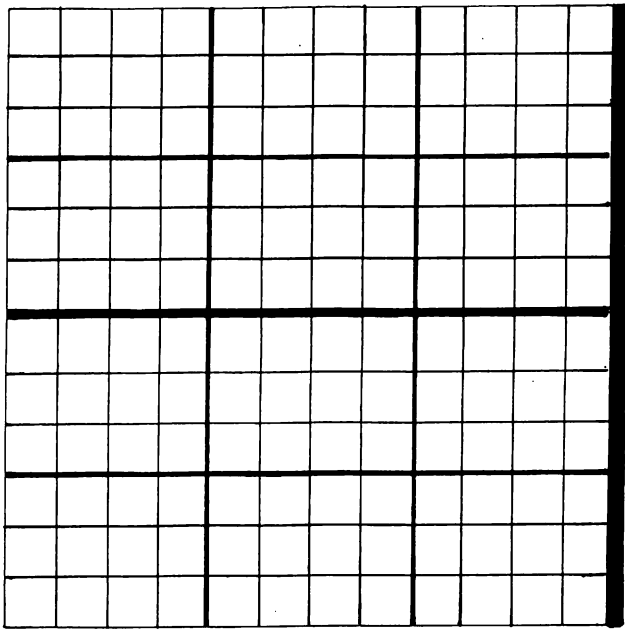


fig. 19

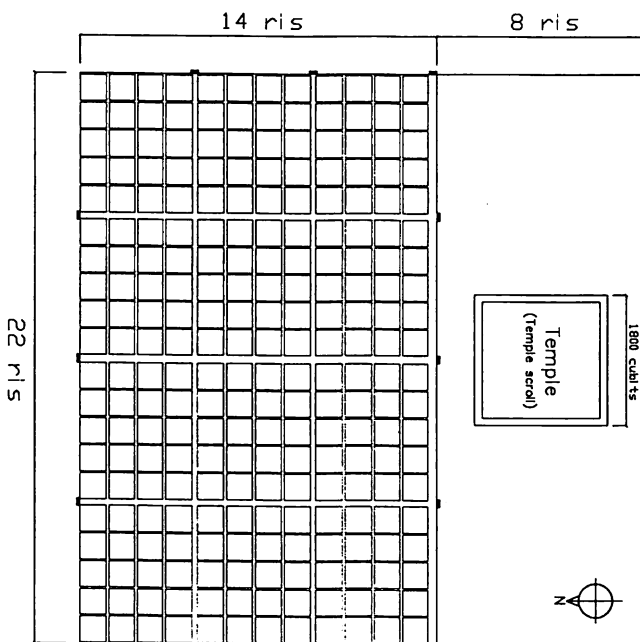


fig. 20

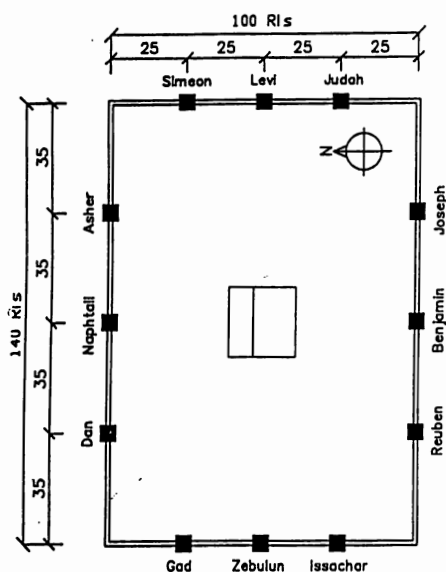


fig. 21

Due ricostruzioni del piano della città basati su una struttura quadrata. Il primo (fig. 19), disegnato da Jacob Licht nel 1979, non appare come molto attendibile nei confronti del testo nella ricostruzione attuale.<sup>55</sup> Il secondo, di Michael Chyutin (1997), si basa su una visione di Gerusalemme composta da una parte residenziale più ampia e una parte dedicata al tempio che insieme formano un quadrato perfetto (fig. 20). La città quadrata è inserita al centro del rettangolo definito dalle mura. Tra la città e le mura si estende un enorme spazio aperto (fig. 21).<sup>56</sup>

Non è possibile approfondire in questo ambito i problemi legati alla ricostruzione del testo. Per il momento è importante soprattutto sottolineare il carattere ortogonale, strettamente geometrico, della città e l'attenzione particolare per gli elementi che la compongono, dalle mura fino alle singole abitazioni.

### 6.2.3 Insistenza sulle dimensioni e sulle misurazioni

La descrizione della città è dominata dalle indicazioni sulle dimensioni dei vari elementi, espresse in cubiti (אמה) e canne (קנה) o stadi (רס, רסא). Dal testo emerge chiaramente che cubiti e canne si corrispondono con un rapporto di 1 canna = 7 cubiti, mentre gli stadi non sembrano direttamente convertibili in cubiti e canne.

55 IEJ 29, 49. Per una critica di questo primo tentativo di ricostruzione cf. GARCÍA MARTÍNEZ, «The New Jerusalem» and the Future Temple 187.

56 CHYUTIN, *The New Jerusalem Scroll* 77 e 86.

La conversione di queste unità di misura nel sistema metrico decimale comporta non pochi problemi. I tentativi di calcolare il valore assoluto delle dimensioni si fondano da una parte sul confronto con sistemi paragonabili come quelli attestati in Egitto e in Mesopotamia, dall'altra su confronti con monumenti archeologici dei quali si conoscono le dimensioni tramite fonti letterarie.<sup>57</sup>

Le ricostruzioni recenti concordano nell'attribuire a 1 cubito il valore di 0,52 m, a una canna quindi di 3,64 m.<sup>58</sup> Per il valore di uno stadio le ricostruzioni variano tra 149 m (= 38 canne) e 229 m (= 63 canne).<sup>59</sup> Se si seguono i valori proposti da Chyutin di 183 m per stadio, le dimensioni delle mura della città di 100 x 140 stadi corrisponderebbero quindi a 18,3 x 25,6 km, per un perimetro totale di 87,8 km.

L'insistenza sulle dimensioni connota il testo in modo forte. Da una parte la città viene descritta sempre partendo dalle dimensioni; la guida non meglio precisata mostra la città al narratore, misurandola. D'altra parte molte indicazioni vengono espresse in modo ridondante con due unità, canne e cubiti. Sulla base di paralleli con altre descrizioni di città come quella in Ez 40-48 e quella in Ap 21,2-22,5 è pensabile che l'insistenza sul misurare e l'impiego di due sistemi di misura vogliano garantire la comprensibilità della città, della sua forma e estensione anche in termini di grandezze e misure umane: nonostante che la città appartenga a una dimensione spazio-temporale altra, le sue dimensioni e proporzioni vengono espresse in modo comprensibile anche da un'ottica prettamente terrena e presente.<sup>60</sup> Le no-

57 Per i dettagli cf. CHYUTIN, *The New Jerusalem Scroll* 71 ss.; GARCÍA MARTÍNEZ, «*The New Jerusalem*» and the Future Temple 191 ss.

58 Cf. CHYUTIN, *The New Jerusalem Scroll* 74; GARCÍA MARTÍNEZ, «*The New Jerusalem*» and the Future Temple 192.

59 Cf. la sinossi in GARCÍA MARTÍNEZ, «*The New Jerusalem*» and the Future Temple 193, nota 40. CHYUTIN, *The New Jerusalem Scroll* 75, propone per 1 stadio 352 cubiti (= 183 m).

60 I tre testi sembrano esprimere la compatibilità tra le misure della città della visione e le misure umane ma con strategie differenti. In Ap 21,15-17: «Colui che mi parlava aveva come misura una canna d'oro per misurare la città, le sue porte e le sue mura. E la città è quadrata, la sua lunghezza è uguale alla larghezza. E misurò la città con la canna, dodicimila stadi, la sua lunghezza, la larghezza e l'altezza sono uguali. E misurò le sue mura, centoquarantaquattro cubiti, secondo la misura utilizzata dall' uomo, che è quella dell'angelo». In Ez 40,1-4 la visione della città viene introdotta con la descrizione della figura di un uomo «come di bronzo» che guiderà il profeta attraverso la città. In piedi sulla soglia, tiene in mano gli strumenti di misura, una cordicella di lino e una canna, e rivolge al profeta le seguenti parole: «Figlio dell'uomo: osserva e ascolta attentamente e fa' attenzione a quanto io sto per mostrarti, perché tu sei stato condotto qui perché io te lo mostri e tu manifesti alla casa d'Israele quello che avrai visto». Anche qui viene sottolineata l'importanza della trasmissione ai destinatari di quanto visto nella visione.

tevoli dimensioni della città, pur sorpassando quelle dell'esperienza comune, sono traducibili grazie alle unità di misura.<sup>61</sup> Inoltre le indicazioni molto precise attribuiscono alla città un aspetto talmente concreto che (a parte il problema del carattere frammentario delle fonti) è appunto possibile riprodurla con un disegno nonostante la sua estensione utopica.<sup>62</sup>

Anche il valore numerico delle dimensioni delle città lascia trasparire varie possibili simbologie derivanti da un impiego mistico dei numeri e delle relazioni numeriche, da concetti astronomici, e dalla relazione tra i sistemi di misure e il corpo umano.<sup>63</sup>

#### 6.2.4 Città perfetta

Visto il contesto storico-religioso, i frammenti sulla città ideale vengono comunemente interpretati come descrizione della nuova Gerusalemme, anche se questo nome proprio della città nel testo conservato non è mai menzionato. Molti elementi del testo sottolineano il carattere visionario della città, ne evidenziano le caratteristiche non terrene. Un primo indizio è dato dagli accenni che permettono di interpretare la descrizione come visione apocalittica: la città non è accessibile se non tramite un guida che mostra e misura l'enorme città. Le dimensioni, la struttura ortogonale, perfettamente geometrica e uniforme, i materiali preziosi evidenziano l'origine divina dello spazio urbano. Queste connotazioni vengono rafforzate da altri accenni ai destinatari della città: le indicazioni frammentarie in 4Q554 Fr. 2 col. III sembrano indicare un periodo futuro, in cui tutti, il popolo eletto e i suoi attuali nemici, faranno capo alla città.<sup>64</sup>

L'identificazione della città ideale con la Gerusalemme – o comunque con una città – escatologica viene resa plausibile anche da paralleli con altri testi qumranici e con fonti giudeo-cristiane.<sup>65</sup> Non-

61 Le dimensioni della città nei frammenti considerati, in Ez 40-18 e Ap 21,2-22,5 differiscono notevolmente, anche considerando che le misure possono assumere valori differenti. In Ez 48,30-35 la città, quadrata, misura 4500 cubiti per lato (= ca. 2,3 km); mentre in Ap 21,16 la città è della medesima forma ma con un lato di 12000 stadi (= ca. 2196 km).

62 Sulle enormi dimensioni della città cf. BROSHI, *Visionary Architecture and Town Planning* 12 s.

63 Non è possibile accennare ai dettagli di questo interessante aspetto nel presente contesto; cf. CHYUTIN, *The New Jerusalem Scroll* 131-143.

64 Sui problemi legati all'inserimento di questo frammento nel contesto della descrizione della città e sulle possibili interpretazioni cf. SÖLLNER, *Jerusalem, die hochgebaute Stadt* 139 s.

65 Cf. GARCÍA MARTÍNEZ, «*The New Jerusalem*» and the Future Temple. Per un'analisi comparativa del motivo della nuova Gerusalemme, della Gerusalemme celeste

stante le molteplici differenze, la dipendenza da Ez 40-48 è indiscussa.<sup>66</sup>

A corroborare l'interpretazione della città come visione di uno spazio urbano estremamente strutturato, di perfetta armonia, molti esegeti evidenziano i paralleli con differenti modelli ortogonali antichi. La struttura ortogonale con strade disposte a griglia che delimitano gli isolati richiama piante di città riscoperte in Egitto, ma anche città ortogonali risalenti al cosiddetto «modello ippodamico»,<sup>67</sup> come Alessandria e Mileto, e città romane costruite sulla struttura di un *castrum*.<sup>68</sup>

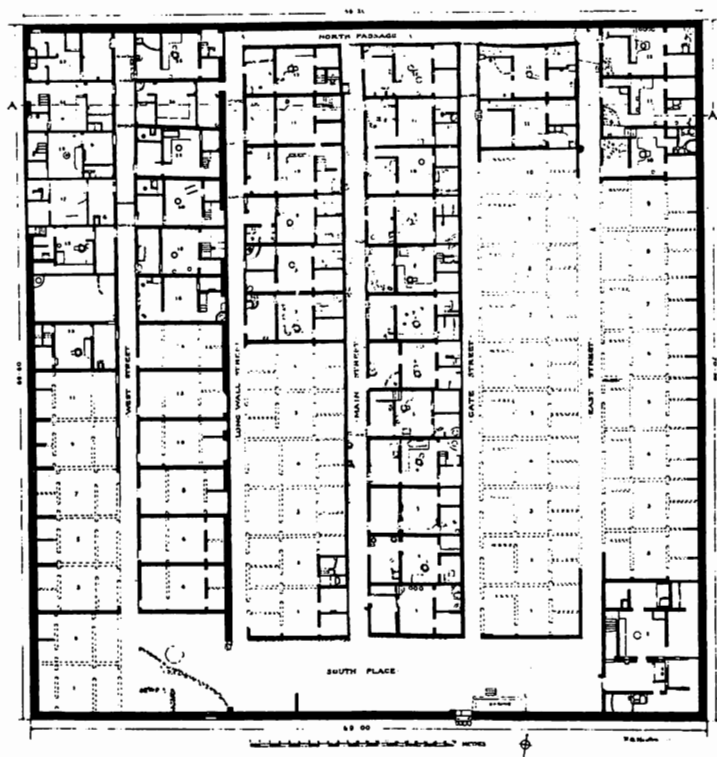


fig. 22

e simili cf. SÖLLNER, *Jerusalem, die hochgebaute Stadt* e HENGEL / MITTMANN / SCHWEMER, *La cité de Dieu*; Rossano, *Città celeste e città terrena*.

<sup>66</sup> Cf. ad esempio MAIER, *Die Tempelrolle vom Toten Meer* 317; GARCÍA MARTÍNEZ, «The New Jerusalem» and the Future Temple 186; NOBILE, *La «nuova Gerusalemme» in un documento di Qumran*.

<sup>67</sup> A questo proposito cf. GRECO/TORELLI, *Storia dell'urbanistica* 233-250; CASTAGNOLI, *Ippodamo di Mileto*.

<sup>68</sup> Come punto di partenza per un confronto cf. CHYUTIN, *The New Jerusalem Scroll* 113-130.

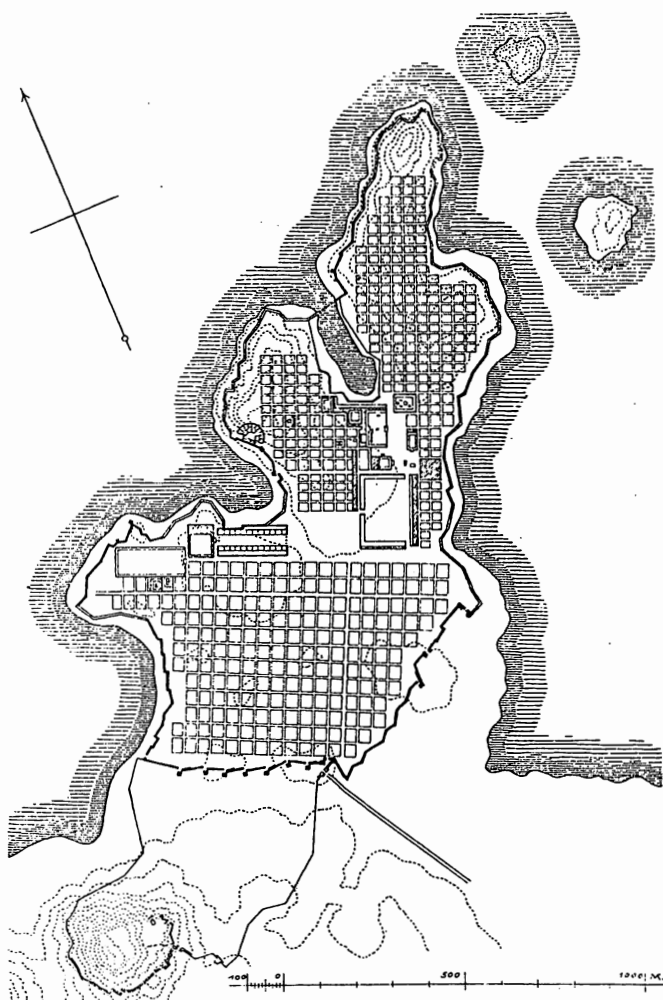


fig. 23

Alcuni esempi di città a pianta ortogonale. Ricostruzione del piano di Tell-el-Amarna (fig. 22) e di Mileto (fig. 23)

Nonostante le molte questioni aperte legate al testo, alla sua storia e al suo aspetto originale, l'insieme di queste informazioni permette di vedere nella descrizione architettonica una visione di spazio urbano escatologico, appartenente a una dimensione spazio-temporale divina, compimento dell'idea di città, sua realizzazione perfetta, orientato a modelli geometrici.

## 6.2.5 Sfondo storico

Le origini della descrizione della città ideale contenuta nei frammenti aramaici di Qumran non sono note. A questo proposito vengono avanzate due tesi. Secondo la prima il testo è stato composto all'intero della comunità di Qumran; la presenza di molte copie nella biblioteca di tale gruppo, la datazione paleografica relativamente tarda dei frammenti ritrovati e soprattutto i contenuti della composizione vengono portati come argomenti a sostegno di tale ipotesi.<sup>69</sup> La seconda invece presuppone un'origine esterna alla comunità; tuttavia, le innumerevoli copie ritrovate attesterebbero l'importanza che questo testo avrebbe rivestito per la comunità.<sup>70</sup>

In entrambi i casi sembra plausibile assumere che la comunità di Qumran doveva, per lo meno in una certa misura, riconoscersi in questo testo. Il gruppo, in contrasto con gli altri gruppi giudaici dell'epoca, si era ritirato nel deserto di Giuda dove conduceva una vita di comunità strutturata da una regola ritenuta adeguata in una fase di transizione tra il mondo terreno presente, «il mondo delle tenebre», e la vita escatologica imminente. Su questo sfondo è interessante rilevare che la descrizione della città ideale rappresenta un modello radicalmente opposto alla città terrena caratterizzata da un tempio e da un culto inadeguati. Contemporaneamente la visione della città sottolinea l'adesione all'idea medesima di città, che, ripulita di ogni impurità, riappare come spazio escatologico divino.<sup>71</sup>

69 Per una discussione dettagliata delle due ipotesi e dei relativi argomenti a sostegno cf. GARCÍA MARTÍNEZ, «*The New Jerusalem*» and the Future Temple 202–213. Dopo aver soppesato gli aspetti fondamentali, l'autore argomenta in favore della prima tesi: «But the element that, in my opinion, forces us to consider «The Description of the New Jerusalem» (= NJ) as a product of the Qumran community is the parallel with such a characteristic Qumranic text as 1QM II,1–6, a text which permits us to identify the temple of NJ as the eschatological temple which God shall erect at the end of times and which provides the bridge linking NJ with 11Qtemple and 4Q174 – which proves that the data of NJ perfectly fit into the line of thought characteristic of the Qumran community, and enables us to conclude that the NJ is an apocalypse written within the Qumran community» (*ibid.* 213).

70 Il problema della datazione rimane irrisolto. Le proposte variano: Cf. BEYER, *Die aramäischen Texte vom Toten Meer* 215, considera il primo secolo a. C. come più probabile; BROSHI, *Visionary Architecture and Town Planning* 22, il 200 a. C.; STEGEMANN, *Die Essener* 141, il III–IV sec. a. C.

71 Cf. GARCÍA MARTÍNEZ, «*The New Jerusalem*» and the Future Temple 207.



### 6.2.6 La città ideale

I frammenti scelti descrivono una città da un punto di vista architettonico. La città ha una struttura perfettamente geometrica, ortogonale; è costruita con materiali preziosi; presenta dimensioni utopicamente estese. Molti elementi come il numero delle porte, la forma della città, il valore delle misure delle varie costruzioni presentano un carattere simbolico e, almeno in parte, permettono di riallacciare questa ad altre descrizioni di città escatologiche presenti nella letteratura giudeo-cristiana.

Partendo da questi elementi è possibile riconoscere nella città dei frammenti di Qumran la descrizione di uno spazio urbano non umano, non terreno, situato in una dimensione spazio-temporale diversa. Nel contesto della comunità di Qumran, la visione di questa città esterna al mondo e al tempo forma un contrasto netto, un mondo opposto a quello presente caratterizzato in modo negativo. La città della visione assume la funzione di una città dai tratti armonici, divini, ideali. In quanto realizzazione perfetta della città, la città «altra» rappresenta al contempo una forma di continuazione della città terrena, almeno per quanto riguarda l'idea medesima dello spazio in quanto urbano.

Viste le condizioni frammentarie del testo, molti aspetti rimangono aperti e altri presenti solo come ipotesi. La descrizione dettagliata della città, orientata a regole e strutture perfettamente geometriche domina gli spezzoni conservati, mentre sull'esatta funzione dello spazio urbano, sulle attività che lo caratterizzano, sugli abitanti e sulla relazione con il tempio il testo fornisce solo pochissime tracce. Nonostante le molte lacune, la visione della città ideale appare particolarmente interessante come esempio di descrizione di città dal punto di vista architettonico, geometrico, ortogonale: in essa si riconoscono citazioni di modelli urbanistici proiettati in una dimensione escatologica e realizzati in modo coerente e radicale.

### 6.3 Gerusalemme nel *Quarto libro di Ezra* 9 s.

Nello scritto apocalittico intitolato *Quarto libro di Ezra* si trova una visione di Gerusalemme descritta prima come una donna in lutto e poi come città costruita appartenente ad una dimensione escatologica. Questo scritto pseudoepigrafico, di cui sono state conservate solo tra-

duzioni, fu probabilmente composto in ebraico.<sup>72</sup> La versione italiana seguente è basata fondamentalmente sul testo latino.

### 6.3.1 Testo: 4 Ezra 9,26–10,60<sup>73</sup>

9,26 Io partii, come mi aveva detto, per quel campo chiamato Ardat,<sup>74</sup> mi sedetti là fra i fiori e mangiai le erbe del campo, cibandomene a sazietà.

27 Dopo sette giorni, accadde che io giacessi sull'erba, col cuore turbato come prima, 28 mi si aprì la bocca e cominciai a parlare davanti all'Altissimo, dicendo: 29 «O Signore e padrone, davvero ti sei rivelato ai nostri padri, nel deserto, quando stavano uscendo dall'Egitto, ed erano venuti in un deserto impercorribile e senza frutti, 30 e davvero hai detto: «Tu, Israele, ascoltami, e (voi), discendenza di Giacobbe, 31 udite le mie parole. Ecco infatti, io semino in voi la mia legge ed essa produrrà in voi un frutto, e voi sarete glorificati in essa per sempre». 32 Però i nostri padri, pur avendo ricevuto la legge, non la conservarono, e i precetti non li custodirono; ma il frutto della legge era nato tale da non perire, né lo avrebbe potuto, dal momento che era Tuo. 33 Ma coloro che lo ricevettero perirono, non avendo custodito quel che era stato seminato in essi. 34 Ora, è usuale che, quando la terra accoglie il seme o il mare la nave, o un altro recipiente cibi e bevande, se accade che quel che è seminato, o inviato, o raccolto vada distrutto, 35 tuttavia quelli che li hanno ricevuti rimangono. Da noi però non succede lo stesso. 36 Noi che abbiamo accolto la legge siamo periti assieme al nostro animo che l'aveva ricevuta, perché abbiamo peccato; 37 ma la legge non perisce, bensì rimane nella sua gloria».

38 E mentre così parlavo in cuor mio, guardai con i miei occhi e vidi alla mia destra una donna; ed ecco che piangeva e si lamentava a gran voce, con l'animo profondamente addolorato, le vesti discinte e cenere sulla testa. 39 Allora lasciai le riflessioni che stavo facendo, mi rivolsi a lei

40 e le dissi: «Perché piangi, e perché hai l'animo [tanto] addolorato?».

41 Mi disse: «Mio signore, lasciami a piangere di me stessa, e a farlo ancora di più, perché ho nell'animo una grande amarezza, e mi sento profondamente umiliata».

42 Le dissi: «Raccontami che cosa ti è successo».

43 Mi disse: «Io, la tua serva, ero rimasta sterile, e non avevo partorito, pur avendo avuto un marito, per trenta anni. 44 Pregai l'Altissimo ogni ora, ogni giorno per questi trent'anni, notte e dì, 45 ed accadde che, dopo trent'anni, Dio esaudì la tua serva, vide bene la mia umiliazione, prestò attenzione a quanto ero tribolata, e mi dette un figlio. Ebbi un'immensa gioia per via di lui, io, mio marito e tutti i miei concittadini, e rendemmo grande onore al Forte. 46 Lo tirai su con gran fatica, 47 e accadde che, quando fu cresciuto ed arrivai a prendere per lui una moglie, celebrassi il giorno del convito. 10,1 Accadde allora che mio

72 È pure pensabile che il testo originale sia stato composto in aramaico. A questo riguardo cf. SCHREINER, *Das 4. Buch Ezra* 294; MARRASSINI, *Quarto libro di Ezra* 245–259; STONE, *Fourth Ezra* 11. Per la discussione riguardo l'unità letteraria della composizione cf. ad esempio STONE, *ibid.* 14 ss. che ripropone in modo accurato i passi principali della ricerca su questo scritto apocrifo.

73 Tutte le traduzioni riportate sono riprese da MARRASSINI, *Quarto libro di Ezra* 348–356. Per uno sguardo generale sulle edizioni critiche del testo latino e delle altre traduzioni cf. 19 ss. e 281–290.

74 Il significato di questo nome proprio non è chiaro. Cf. MARRASSINI, *Quarto libro di Ezra* 348 e STONE, *Fourth Ezra* 305.

figlio, dopo essere entrato nel talamo, cadde e morì. 2 Allora tutti rovesciammo le lampade, e tutti i miei concittadini si levarono a consolarmi, ed ebbi riposo fino alla notte del giorno successivo. 3 E accadde che, mentre tutti si riposavano dal consolarmi perché mi riposassi io, mi alzai di notte, fuggii e, come vedi, venni in questo campo. 4 Penso di non tornare mai più in città, ma di restare qui, senza mangiare né bere, ma solo piangendo e digiunando senza interruzione finché non morirò».

5 Abbandonai ancora le riflessioni che stavo facendo, e le risposi irosamente: 6 «Stolta più di tutte le donne! Non vedi il nostro lutto, e quel che è successo a noi? 7 Poiché Sion,<sup>75</sup> la madre di noi tutti, è profondamente rattristata, e profondamente umiliata, 8 quel che più si addice ora è piangere, perché tutti piangiamo, ed affliggersi, perché tutti siamo afflitti; e tu invece ti affliggi per un solo figlio! 9 Ma interroga la terra, e ti dirà che è lei che dovrebbe piangere i tanti che sono germogliati sopra di essa; 10 tutti quelli nati fin dal principio, e quelli che verranno, ecco, quasi tutti vanno verso la perdizione, ed una gran quantità di essi sarà sterminata. 11 Chi dunque dovrà piangere di più? Colei che ha perduto una quantità così grande, oppure tu, che ti duoli per uno solo?

12 Ma se mi dirai: «Il mio pianto non è paragonabile a quello della terra, perché io ho perduto il frutto del mio ventre, che ho partorito con sofferenza e generato con dolore, 13 mentre la terra lo ha fatto nel modo che le è proprio, e la moltitudine che è in essa se ne va allo stesso modo in cui è venuta»,

14 allora ti risponderò: «Come tu hai partorito con dolore, così anche la terra ha consegnato fin dall'inizio il suo frutto, l'uomo, a colui che l'ha fatta».

15 Ora, perciò, tieni per te il tuo dolore, e sopporta con coraggio la disgrazia che ti è capitata, 16 perché, se accoglierai come giusto il giudizio di Dio, riceverai in tempo tuo figlio, e sarai lodata fra le donne; 17 rientra perciò in città da tuo marito!».

18 Mi disse: «Non lo farò, né rientrerò in città, ma morirò qui».

19 Io continuai a parlarle e dissi: 20 «Non fare di questi discorsi, ma lasciati persuadere di quale sia la sciagura di Sion, e consolare dal dolore di Gerusalemme! 21 Tu vedi, infatti, come il nostro santuario sia stato reso deserto, il nostro altare demolito, il nostro tempio distrutto; 22 il nostro salterio annientato, i nostri inni ridotti al silenzio, la nostra esultanza dissolta; la luce del nostro candelabro estinta, l'arca della nostra alleanza spogliata; le nostre cose sacre contaminate, e il nome che è invocato sopra di noi profanato; i nostri (uomini) liberi oltraggiati, i nostri sacerdoti arsi, i nostri leviti andati via prigionieri; le nostre vergini svergognate, le nostre mogli violentate; i nostri giusti rapiti; i nostri piccoli consegnati, i nostri giovani resi schiavi, i nostri forti resi deboli. 23 Ma quel che è più di tutto, vedi come il sigillo di Sion sia ora annullato della sua gloria, e consegnato nelle mani di coloro che ci odiano. 24 Tu, perciò, scuoti la tua grande tristezza, deponi da te (questi) tanti dolori, in modo che il Forte possa riconciliarsi con te, e ti conceda requie l'Altissimo, riposo dalle tue fatiche!».

25 Accadde che ecco, mentre le parlavo, il suo viso d'improvviso prese a risplendere fortemente, ed il suo volto si fece simile ad un lampo, tanto che ebbi gran paura ad avvicinarmi a lei, con il cuore pieno di spavento, pensando cosa ciò potesse essere. 26 Ed ecco che d'improvviso emise un grido altissimo e terribile, tanto che la terra fu scossa dal rumore. 27 Guardai ed ecco che la donna

75 Sull'uso del nome Sion per Gerusalemme cf. STOLZ, THAT II, 545 c) e STECK, ZThK 86.

non mi appariva più, ma c'era una città costruita,<sup>76</sup> ed era visibile un luogo dalle poderose fondamenta.

Mi impaurii e gridai a gran voce: 28 «Dov'è l'angelo Uriele, che era venuto la prima volta da me? Perché è lui che mi ha fatto venire in questo così grande turbamento; la mia preghiera è stata resa inutile, la mia orazione disprezzata!». 29 Ma mentre io così stavo parlando ecco che venne da me l'angelo che era (già) venuto da principio, mi vide, 30 ed ecco che giacevo come un morto, del tutto uscito di mente; mi prese la destra, mi confortò, mi rimise in piedi e mi disse: 31 «Cosa ti succede, e perché sei turbato? Perché ti si è turbata la mente, e tutti i sensi dell'animo?».

32 Dissi: «Perché tu mi hai abbandonato completamente! Da parte mia, io ho fatto secondo quanto avevi detto: sono uscito nel campo, ed ecco che ho visto e continuo a vedere cose che non riesco a spiegare».

33 Mi disse: «Sta' su come un uomo, e ti istruirò!».

34 Dissi: «Parla, mio signore; solo, non mi abbandonare, che non debba morire prima del tempo, 35 perché ho visto cose che non sapevo, e ho udito quel che non so; 36 o forse è perché i miei sensi si ingannano, e la mia anima ha avuto un sogno? 37 Ora perciò ti scongiuro, o signore, di dare al tuo servo una spiegazione di questo turbamento».

38 Mi rispose e disse: «Stammi a sentire e ti insegnerò: ti dirò delle cose di cui hai paura, perché l'Altissimo ti ha svelato molti segreti. 39 Egli infatti ha visto la tua retta via, perché ti sei rattristato senza posa per il tuo popolo, e ti sei afflitto tanto per Sion. 40 Questo dunque è il significato della visione: 41 la donna che ti è apparsa poco fa, che hai visto affliggersi e che hai dovuto consolare, 42 mentre ora invece non vedi alcuna sembianza di donna, ma ti è apparsa una città costruita, 43 dato che ti raccontava della disgrazia di suo figlio, la spiegazione è questa: 44 quella donna che hai visto, e che ora vedi come una città costruita, è Sion; 45 dato che ti ha detto che era sterile per trenta anni, è perché erano tremila anni che non le era stata ancora dedicata alcuna offerta nel mondo. 46 Accadde che, dopo tremila anni, Salomone<sup>77</sup> costruì la città e dedicò delle offerte; fu allora che quella donna sterile partorì il figlio. 47 E dato che ti ha detto che lo tirò su con fatica: questo è quando Gerusalemme è stata abitata; 48 dato che ti ha detto che suo figlio morì mentre entrava nel talamo, e della disgrazia che gli era toccata, questo è quando si è compiuta la rovina di Gerusalemme. 49 Ecco, tu hai visto la sua rappresentazione, come essa era afflitta per il figlio, e tu dovevisti consolarla di quelle cose che le erano successe: è questo che ti doveva essere svelato. 50 Ed ora l'Altissimo ha visto come ti sei rattristato nell'animo, e come soffrì per lei con tutto il cuore, e ti ha mostrato la luce della sua gloria e la bellezza della sua<sup>78</sup> nobiltà. 51 È per questo che ti ho detto di stare nel campo dove non erano state costruite case; 52 infatti sapevo che l'Altissimo doveva mostrarti tutte queste cose. 53 È per questo che ti ho detto di venire nel campo dove non c'erano fondamenta di edifici; 54 infatti non avrebbe potuto rimanere un'opera di edificio umano nel luogo dove doveva mostrarsi la città dell'Altissimo. 55 Tu, perciò, non devi temere, né deve spaventarsi il tuo cuore, ma entra e vedi lo splendore e la grandezza dell'edificio, per quanto la vista dei tuoi oc-

76 Qui la versione segue le traduzioni orientali. Il testo latino contiene invece *sed civitas aedificabatur*. Cf. MARRASSINI, *Quarto libro di Ezra* 353 e HUMPHREY, *The Ladies and the Cities* 75 s.

77 Sulla base del parallelo con 4 Ezra 3,24 MARRASSINI, *Quarto libro di Ezra* 355, traduce con «David». Tutte le traduzioni antiche hanno però «Salomone». Cf. anche STONE, *Fourth Ezra* 337.

78 Sulla base delle traduzioni orientali è chiaro che il pronome *eius* si riferisce in entrambi i casi alla città.

chi sarà capace di vedere; 56 dopodiché udrai, per quanto l'udito delle tue orecchie sarà capace di udire. 57 Tu infatti sei più beato di tanti (altri), e come pochi (altri) sei stato chiamato presso l'Altissimo. 58 Resterai qui per la notte che verrà domani, 59 e l'Altissimo ti mostrerà in sogno quelle visioni che Egli darà a coloro che abiteranno la terra negli ultimi giorni».

Anche se tradizionalmente le sette parti di 4 *Ezra* vengono chiamate «visioni», dal punto di vista letterario si presentano come grandezze eterogenee assai complesse e diverse tra loro.<sup>79</sup> Nelle prime tre parti *Ezra*, pieno di dubbi e scetticismo, dialoga con l'angelo Uriele, assumendo toni estremamente critici e polemici. Segue la quarta sezione, il testo riportato sopra. Le parti 5 e 6 sono incentrate su temi escatologici, mentre l'ultima presenta un *Ezra* molto trasformato, descritto come un secondo Mosè.<sup>80</sup> La sezione scelta, la quarta «visione», assume nel contesto del libro la funzione di cerniera: come vedremo più avanti, durante l'incontro con la donna-città *Ezra* abbandona la posizione critica per adeguarsi all'insegnamento dell'angelo.<sup>81</sup>

La quarta parte inizia con un monologo di *Ezra* dal carattere di lamento; seguono le visioni – intese questa volta come termine tecnico<sup>82</sup> – di una donna, che comprende un ampio dialogo tra quest'ultima e il protagonista, e di una città costruita; conclude la sezione un dialogo tra *Ezra* e l'angelo Uriele:

vv. 9,26–37	lamento di <i>Ezra</i>
vv. 9,38–10,24	visione di una donna
vv. 10,25–27a	visione di una città
vv. 10,27b–10,59	intervento dell'angelo e interpretazione

79 Cf. tra altri COLLINS, *The Apocalyptic Imagination* 197.

80 La numerazione dei capitoli e dei versi segue il testo della Vulgata. La traduzione latina dell'originale ebraico o aramaico corrisponde ai capitoli 3–14 del testo di 4 *Ezra* contenuto nella Vulgata. Le sette parti comprendono rispettivamente: 4 *Ezra* 3,1–5,19; 5,20–6,34; 6,35–9,25; 9,26–10,59; 11,1–12,51; 13,1–58 e 14,1–48. Per un'introduzione generale a 4 *Ezra* v. tra altri: GUNKEL, *Das vierte Buch Esra*; COLLINS, Semeia 14, 21–59; SCHREINER, *Das 4. Buch Esra*; METZGER, *The Fourth Book of Ezra*; COLLINS, *The Apocalyptic Imagination* 194–212; MARRASSINI, *Quarto libro di Esra* 237–290; STONE, *Fourth Ezra* 1 ss.; KLIJN, *Der lateinische Text*.

81 Cf. BRANDENBURGER, *Die Verborgtheit Gottes* 58 ss.; COLLINS, *The Apocalyptic Imagination* 205; STONE, *Fourth Ezra* 29; HUMPHREY, *The Ladies and the Cities* 59 s. e 77.

82 Per un'analisi dettagliata delle forme e del genere letterario di 4 *Ezra* 9,26–10,59 cf. HARNISCH, ZAW 95, 75–95 e STONE, *Fourth Ezra*. Per il problema della definizione di visione cf. COLLINS, Semeia 14, 1–20 e 21–59; KOCH, *Vom prophetischen zum apokalyptischen Visionsbericht*; BERGER, *Formgeschichte* 280 ss.

### 6.3.2 Lamento di Ezra (9,26–37)

Il v. 9,26 marca un cambiamento di spazio e di regime alimentare.<sup>83</sup> Nei tre spezzoni precedenti l'azione si svolge infatti in casa di Ezra e, prima di ogni dialogo con l'angelo, Ezra digiuna per sette giorni,<sup>84</sup> qui invece si reca in un campo e si nutre di erba.

Dopo sette giorni si rivolge a Dio con un lamento, dove ricapitola i passi principali della storia della salvezza: nel deserto Dio rivelò la sua legge a Israele con la promessa di glorificarlo, ma il popolo non era in grado di custodire i precetti e quindi perì (vv. 9,27–33). In questa breve esposizione si rispecchiano le critiche emerse nei capitoli precedenti: Se l'uomo possiede un cuore maligno ed è quindi incapace di mantenere i precetti, perché Dio si aspetta una fedeltà impossibile, dando inizio a un circolo vizioso e senza uscita? Ezra formula questo problema di fondo a più riprese, per esempio ai vv. 7,45–48:

Signore, ho già detto prima, e ripeto adesso, che beati sono i viventi che osservano ciò che hai ordinato! Ma di coloro a proposito dei quali ti rivolgevo la mia preghiera, chi è dunque dei viventi che non abbia peccato, o chi dei nati che non abbia trasgredito il tuo patto? Vedo bene, ora, a quanto pochi la nuova età porterà gioia, e a quanti invece porterà tormenti! In noi, infatti, è cresciuto il cuor maligno, che ci ha estraniato da queste cose, e ci ha portato alla corruzione e sulla via della morte, mostrandoci i sentieri della perdizione e allontanandoci dalla vita; e questo non solo a pochi, ma a quasi tutti quelli che sono stati creati!

Questo tono denunciatorio soggiace anche all'illustrazione dei vv. 9,34–37: se di solito secondo l'ordine della creazione un dato contenitore (p. es. la terra o il mare o un recipiente) si rovescia, è il contenuto che va perduto (il seme, la nave, la bevanda). Nel caso della legge invece si verifica il contrario: la legge si conserva in gloria mentre chi la riceve perisce.<sup>85</sup>

### 6.3.3 Visione di una donna (9,38–10,24)

Mentre è immerso in queste riflessioni, Ezra ha una prima visione, introdotta dai tipici verbi legati alla sfera del vedere: *et respexi oculis meis et vidi*. La donna è presentata con i tratti distintivi di chi porta un lutto: piange e si lamenta a gran voce, ha le vesti strappate e cenere sulla testa. Ezra, coinvolto in quanto vede, inizia un lungo dialogo con lei, chiedendole il motivo di tanto dolore.

83 Cf. STONE, *Fourth Ezra* 304.

84 Cf. 5,20; 6,35.

85 Cf. STONE, *Fourth Ezra* 308: «The anomalies inherent in the concept of Torah are set forth strikingly by the use of the analogy of 9:35. The eternal life-giving Torah survives the vessel that contains it».

Nei vv. 9,43–10,4 la donna narra in prima persona la sua tragica vicenda. Essendo sterile, per trent'anni non cessò di pregare Dio di concederle un figlio. Alla fine il suo desiderio fu esaurito. Con fatica la donna fece crescere il figlio, ma proprio nel giorno della celebrazione delle nozze, quest'ultimo morì. Nonostante lo sforzo dei concittadini per consolarla, la donna decise di fuggire dalla città e recarsi nel campo per morire di dolore e fame.

La prima reazione di Ezra a questo racconto (vv. 10,5–17) è carica di rabbia; la sua risposta è un unico rimprovero.<sup>86</sup> Egli paragona il dolore esagerato della donna, che piange un unico morto, al tremendo destino di Sion, che piange la maggior parte dei figli. Di fronte al dolore dovuto alla perdita generale dei figli d'Israele, che cosa è la morte di uno solo? Nel suo discorso accusatorio, Ezra prende in considerazione anche possibili obiezioni della donna: colpisce l'argomento del dolore del parto, che, almeno agli occhi di Ezra, la donna potrebbe addurre come motivo del suo enorme dolore. Ma anche la terra, sempre secondo Ezra, ha dovuto consegnare l'uomo, suo frutto, fin dall'inizio (vv. 10,12–14). In conclusione a questa prima replica Ezra modera il tono: l'accusa si trasforma in consolazione, promessa di un ritorno del figlio<sup>87</sup> e invito a ritornare in città dal marito (vv. 10,15–17).

La donna (v. 18) replica in tono deciso, ribadendo la sua intenzione di lasciarsi morire nel campo. Segue la seconda replica di Ezra (vv. 10,19–10,24), nella quale domina la compassione per la sventurata:

Non fare di questi discorsi, ma lasciati persuadere di quale sia la sciagura di Sion, e consolare dal dolore di Gerusalemme! (10,20)

Nel secondo intervento Ezra ricalca gli argomenti del primo con una tecnica differente: egli non si rivolge più alla donna come portatrice di un dramma individuale, ma tenta di coinvolgerla nel dolore generale che ha colpito Gerusalemme. A questo punto egli rievoca la distruzione di Gerusalemme, elencando nei dettagli i risultati dell'impatto nemico (vv. 10,21–23). La lista comincia con il tempio distrutto. Tutti gli aspetti della vita del tempio sono toccati dalla sciagura: preghiere, canti, arredi sacri, l'arca dell'alleanza sono distrutti, il nome di Dio profanato, il personale e gli addetti al tempio sono stati uccisi. La sciagura si estende poi a tutta la città: donne e uomini, giovani e

<sup>86</sup> I vv. 9,39 e 10,5 sono costruiti in maniera parallela. Essi segnano il cambiamento di attitudine di Ezra: l'incontro con la donna lo distacca dalle sue riflessioni e accuse nei confronti di Dio. Cf. STONE, *Fourth Ezra* 313.

<sup>87</sup> Sul significato del motivo del ritorno del figlio si è molto discusso. L'interpretazione del passo rimane tutt'ora aperta. Cf. STONE, *Fourth Ezra* 319 e 323.

bambini, tutti sono stati toccati dalla distruzione. Il simbolo stesso di Sion è stato annientato.<sup>88</sup> Sullo sfondo di questa tragedia generale Ezra invita infine la donna a deporre il suo lutto e ad accettare la riconciliazione con Dio.

Nel dialogo tra la donna e Ezra emergono diverse immagini relative a Sion-Gerusalemme che si sovrappongono. Ai vv. 10,6 ss. Sion e la terra sembrano essere accostate direttamente. L'elemento che permette questa identificazione è il tema della maternità: Sion è chiamata «madre di tutti noi» (v. 7), mentre la terra è presentata come madre degli uomini (vv. 9 ss.).<sup>89</sup> Queste immagini della città rispettivamente della terra madre sono in entrambi i casi associati alla perdita della maggior parte dei figli. Nella seconda replica di Ezra (vv. 19-24), la perdita dei figli viene resa esplicita dalla descrizione della distruzione di Gerusalemme, nella quale si cristallizza il problema più generale della perdita della maggior parte. Del resto è proprio partendo dal destino specifico di Gerusalemme che Ezra sviluppa le sue riflessioni, come emerge fin dall'inizio dell'opera:

Nel trentesimo anno dopo la distruzione della nostra città, io, Salathiel, che sono (chiamato) anche Ezra, mi trovavo a Babilonia; giacevo turbato nel mio letto, e i miei pensieri mi salivano in cuore, perché avevo visto la desolazione di Sion, e l'abbondanza di (cui godevano) gli abitanti di Babilonia. (3,1 s.)

Nella prima parte del libro la distruzione di Gerusalemme è imputata a Dio, che punisce così il popolo disubbidiente:

(Ezra rivolgendosi a Dio dice:) «Gli dicesti (a Davide) di costruire la città del tuo nome, e di farti in essa delle offerte da ciò che è tuo. Questo fu fatto per molti anni, ma poi coloro che abitavano nella città peccarono, comportandosi in tutto come avevano fatto Adamo e la sua posterità: anche loro, infatti, si erano rivestiti di cuor maligno! Tu allora hai consegnato la tua città nelle mani dei tuoi nemici (...). (3,24-27)

Nel dialogo con la donna, invece, la medesima distruzione viene interpretata come motivo per dimenticare il proprio destino individuale, associarsi al lutto generale e riconciliarsi con Dio.

#### 6.3.4 Visione di una città (10,25-27a)

Nella seconda visione il protagonista assiste a una trasformazione che lo spaventa profondamente: il viso della donna risplende di una luce

88 Sul difficile v. 10,23 cf. il commento di STONE, *ibid.* 325.

89 Cf. anche 4 Ezra 4,40. A questo proposito v. l'analisi del motivo del parto in 4 Ezra in SUTTER REHMANN, *Geh- Frage die Gebäurerin* 160 ss.



come quella di un lampo. La donna emette un grido terribile, tale da far tremare la terra, e agli occhi di Ezra appare una città costruita con delle fondamenta imponenti.<sup>90</sup> Con questa trasformazione incredibile il testo mette in relazione la figura della donna con una città straordinaria. Il nesso rimane tuttavia irrisolto. Nemmeno Ezra riesce a cogliere il significato di tale visione.

### 6.3.5 Intervento dell'angelo e interpretazione (10,27b–59)

Nel suo turbamento Ezra, convinto di dover morire a causa degli avvenimenti straordinari vissuti, invoca l'aiuto dell'angelo Uriele. Egli si rende conto di aver visto cose che non riesce a spiegare (v. 32). Prima di tutto Uriele situa l'apparizione in un piano di rivelazione: Dio, avendo visto la retta via di Ezra, la sua tristezza per il popolo e il suo dolore per Gerusalemme, lo rende partecipe di molti segreti, *mysteria multa* (v. 38). Questa informazione dell'angelo permette quindi fin dall'inizio di collocare la visione della città in una sfera trascendente, irraggiungibile per tutti tranne che per il protagonista.

Segue l'interpretazione dell'angelo che associa un significato allegorico ad alcuni tratti delle visioni (v. 41–48). Dapprima Uriele identifica la figura della donna in lutto con la città costruita: entrambe sono apparizioni di Sion. I trent'anni di sterilità corrispondono a tremila anni nei quali alla città non era stata dedicata alcuna offerta nel mondo. Si intuisce a questo punto una concezione di Gerusalemme come grandezza presente già da prima della sua concretizzazione storica. La nascita del figlio corrisponde al momento in cui Salomone/Davide<sup>91</sup> costruì la città, mentre la sua faticosa educazione rappresenta il periodo in cui Gerusalemme era abitata. In fine la morte dell'unico figlio il giorno delle nozze corrisponde alla distruzione di Gerusalemme.

Nel seguito del discorso (vv. 10,49–59), Uriele sottolinea il significato che queste visioni di Sion-Gerusalemme rivestono per Ezra. Sono una risposta di Dio all'afflizione e alla disperazione di Ezra davanti al destino di Sion. Uriele giustifica la scelta del posto per la visione: la città dell'Altissimo non avrebbe potuto mostrarsi all'interno di una città umana. Per questo Ezra era stato invitato dall'angelo ad abbandonare lo spazio abitato e a recarsi nella periferia deserta. Da

90 La presentazione della città sia come donna che come spazio costruito è tipica per la tradizione veterotestamentaria. Per un'analisi delle ricorrenze e un'interpretazione della figura personificata di Sion/Gerusalemme nell'Antico Testamento cf. STECK, ZThK 86.

91 V. sopra nota 77.

ultimo Uriele invita Ezra a entrare e visitare la città, per ammirarne lo splendore e l'ampiezza. Con questo il testo crea una netta divisione tra protagonista e lettore: ciò che Ezra vede non viene in alcun modo trasmesso ai destinatari dello scritto.<sup>92</sup>

### 6.3.6 Trasformazioni e sovrapposizioni di immagini

Nello sviluppo della narrazione all'interno della cosiddetta quarta visione sia il personaggio di Ezra che la figura della città personificate vengono gradualmente trasformate.

Ezra passa attraverso differenti modi di vedere le cose e stati d'animo. Nelle sue riflessioni iniziali si riflette il tono polemico e addolorato legato al problema della teodicea, mentre nel dialogo con la donna afflitta egli tende ad assumere il punto di vista di Uriele, che in precedenza lo aveva istruito sull'impossibilità di conoscere il vero piano di Dio.<sup>93</sup> In fine il protagonista diventa partecipe di misteri escatologici esclusi a tutti gli altri uomini. Dalla situazione di dubbio che caratterizza la posizione iniziale, Ezra passa all'ira nei confronti della donna, alla compassione e infine al terrore ispirato dalla trasformazione della donna in città.

I cambiamenti ai quali è sottoposto il personaggio centrale vengono ulteriormente sottolineati da trasformazioni sull'asse spazio-temporale. Per poter assistere alle visioni straordinarie a lui concesse, Ezra deve dapprima abbandonare la città in cui si trova, Babilonia, e recarsi in una zona non costruita, il campo. Da lì accede poi alla città dell'Altissimo. In questo modo nello scenario del testo si evita ogni contatto tra la città terrena e presente e la città divina del futuro. Visitando la città della visione, Ezra abbandona infatti la dimensione del presente per inoltrarsi in una dimensione escatologica.

Ai cambiamenti nella personalità di Ezra corrispondono trasformazioni ancora più complesse nelle varie immagini di Gerusalemme ricorrenti.<sup>94</sup> Gerusalemme entra in scena in incognita, come figura di donna in lutto e straziata dal dolore. Nel dialogo seguente essa fornisce i retroscena che giustificano la sua misera condizione. Contemporaneamente, nelle repliche di Ezra, la città di Gerusalemme viene ricordata dapprima in quanto «madre di tutti», in parallelo con la terra, e poi come spazio costruito, sede del tempio ormai distrutto.

<sup>92</sup> Su questo punto cf. HUMPHREY, *The Ladies and the Cities* 71.

<sup>93</sup> Per una panoramica delle varie letture della trasformazione di Ezra cf. *ibid.* 59–69.

<sup>94</sup> Per un'analisi del personaggio di Ezra sullo sfondo dell'intera opera letto in parallelo con la figura della donna nella quarta «visione» cf. in particolare STONE, *Fourth Ezra* 31; COLLINS, *The Apocalyptic Imagination* 205 ff.

Solo l'interpretazione dell'angelo permette di stabilire retrospettivamente il legame di identità tra la figura della donna e la Gerusalemme della storia: la nascita del figlio, la fatica per educarlo e la sua morte corrispondono alla costruzione, la storia e la fine della città. A queste immagini se non completamente negative, almeno fortemente ambigue, viene contrapposta la visione della città di Dio. A differenza delle immagini precedenti, nella visione della città trascendete non ricorre il tema della personificazione: la Gerusalemme che appare a Ezra è una città costruita.

La messa in scena dapprima di una città personificata anonima permette una sovrapposizione di immagini di Gerusalemme dal tono ironico: Ezra infatti, senza rendersene conto, rimprovera e consola la città-donna ricordandole la sua stessa condizione. Con questo espediente il testo accosta due punti di vista paralleli ma non identici. La vicenda raccontata dalla donna parte da una condizione di abbandono da parte di Dio (che si manifesta nella sua sterilità) a una condizione dapprima di grazia (nascita e sviluppo del figlio) e poi di abbandono totale (morte). Ezra contrappone al tragico destino della donna-città il medesimo scenario di perdita e distruzione, raccontato in due modi differenti: dapprima con l'immagine di Sion personificata, come madre che ha perso la maggior parte dei figli, poi con una descrizione della città come sede del tempio, spazio di vita per eccellenza, ormai distrutto. Paradossalmente Ezra, pur volendo relativizzare il dolore della donna, lo amplia presentandolo in una drammaticità ancora maggiore. Nello stesso tempo la sovrapposizione delle varie immagini amplia anche il tema della compassione e della partecipazione al dolore: condividendo il dolore della donna Ezra rievoca la sofferenza per la perdita di Sion, madre e città, ed è grazie a questo moto di «doppia» compassione che gli è concesso di vedere la donna trasformata in città escatologica.<sup>95</sup>

La trasformazione della donna in città splendente offre uno squarcio prospettivo, che, nel racconto biografico, non trova espressione equivalente. Lo sguardo nella dimensione escatologica rappresenta in questo senso una rottura. La visione della donna e la sua autopresentazione narrano il passato e giustificano il presente: il futuro viene presentato solo come intenzione di lasciarsi morire. A questo

95 Cf. in part 10,49. A questo proposito cf. la tesi di HARNISCH, ZAW 95, 93 s.: «Darin liegt die *ironische Verstellung*, dass Esra vermeintlich einer Frau, in Wahrheit aber Zion gegenüber für das Geschick Zions Partei ergreift. Darin besteht die *Ironie der Offenbarung*, dass er im Verlauf der Begegnung aufgrund einer von der Offenbarung selbst eingesetzten subversiven Strategie in die Wahrheit «hineingetauscht», nämlich zur Ausübung des ihm zugedachten Parakleten-amtes (cf. 5,17 f.) veranlasst wird».

livello il testo diventa estremamente paradossale: sembra quasi che tra la figura della donna che si trasforma in città costruita trascendente e quest'ultima realtà escatologica non ci sia una vera continuità.

Anche l'intervento dell'angelo interprete non riesce a colmare le varie rotture tra le due visioni di città come donna e come spazio costruito escatologico. Il procedimento di interpretazione all'interno del testo è estremamente interessante. Nell'interpretazione di Uriele quanto visto da Ezra è riletto come una similitudine.<sup>96</sup> Tuttavia l'interpretazione non considera tutti gli aspetti presenti nelle visioni, come emerge da un confronto sinottico:

<i>visione della donna</i>	<i>visione di una città</i>	<i>interpretazione dell'angelo</i>
vv. 9,30–10,24	vv. 10,25–27a	vv. 10,41–48
apparizione di una donna in un campo	apparizione di una città costruita	= Sion
lutto della donna		---
sterilità per 30 anni		= 3000 anni senza offerte per lei nel mondo
preghiera per 30 anni		---
favore di Dio		---
nascita del figlio		= Salomone costruì la città e dedicò offerte
gioia della donna, del marito e dei concittadini		---
ringraziamento		---
educazione con fatica		= Gerusalemme abitata
celebrazione delle nozze		---
morte del figlio		= distruzione di Gerusalemme
lutto della donna		---

<sup>96</sup> Il termine ricorre esplicitamente in 10,49: *Et ecce vidisti similitudinem eius*.

consolazione da parte dei concittadini	---
fuga dalla città nel campo	---
desiderio di morire	---

L'interpretazione di Uriele<sup>97</sup> puntualizza fundamentalmente due elementi: da una parte l'identificazione tra la Gerusalemme della storia e quella escatologica, dall'altra l'identificazione della donna con la Gerusalemme storica e preesistente.<sup>98</sup>

A questi contrasti e giochi di immagini si sovrappone un'ulteriore ambivalenza, più implicita ma non per questo meno significativa. Ai vv. 9,26–10,24 Gerusalemme appare, sia in veste di donna che come spazio costruito, come dimensione afflitta rispettivamente distrutta. Queste immagini negative contrastano con la città che Ezra si è lasciato alle spalle, Babilonia, città totalmente risparmiata dall'ira divina e dalla distruzione. E questa immagine implicita di città terrestre fiorente contrasta, a sua volta, con l'immagine della Gerusalemme escatologica, al punto che nel testo si insite sull'impossibilità di accostare queste due realtà. Sia la Gerusalemme umiliata e annientata che la fiorente Babilonia stanno in completa opposizione, anche se in modi differenti, con la città appartenente al mondo nuovo, collocata in un tempo posteriore alla fine del mondo presente e al giudizio finale.

### 6.3.7 Altri accenni alla città escatologica nel *Quarto libro di Ezra*

La visione dell'imponente città trascendente nella quarta «visione» viene preparata tramite alcuni accenni già nei capitoli precedenti. In 5,25 si accenna a Sion come alla città prescelta da Dio:

(...) di tutte le città costruite santificasti per te stesso Sion, (...).

Ai vv. 7,2–9 Uriele parla di una città raggiungibile solo da chi riesce ad affrontare un grande pericolo, dai pochi giusti che sono salvati dalla perdizione:

(...) e (l'angelo) mi disse: «Alzati, Ezra, e ascolta le parole che sono venute a dirti». Dissi: «Parla, Signore!». Mi disse: «C'è un mare posto in un grande spa-

97 Per un'analisi più approfondita del parallelo tra interpretazione e vicenda della donna cf. SÖLLNER, *Jerusalem, die hochgebaute Stadt* 271 ss.

98 A questo riguardo cf. STONE, *Features of the Eschatology* 101 s.

zio, tanto da essere ampio ed immenso; la sua entrata, però, è posta in uno spazio ristretto, sì da assomigliare piuttosto ad un fiume, e se qualcuno volesse davvero entrare in quel mare, guardarlo o navigarlo, come potrebbe arrivare nella parte larga senza passare per la strettoia? Parimenti, un altro (esempio ancora): c'è una città costruita e posta in luogo incolto, ma piena di ogni bene. Il suo ingresso, però, è stretto, e posto in un dirupo tale che a destra c'è fuoco, e a sinistra acqua profonda. Tra di essi, cioè tra il fuoco e l'acqua, è collocata una strada sola, tale da poter contenere, quella strada, soltanto un'orma umana alla volta. Ma se questa città venisse data a qualcuno in eredità, come potrà l'erede ricevere la sua eredità, se non sarà passato attraverso il pericolo posto dinanzi a lui?

Nel medesimo discorso segue un'altra allusione alla città come promessa:

(...) Ecco infatti che arriverà il tempo, e sarà quando verranno i segni che ti ho detto prima, la città ora nascosta apparirà, si mostrerà la terra che ora rimane celata, e tutti quelli che siano stati liberati dai mali che ti ho detto prima vedranno i miei prodigi. (7,26 s.)

L'immagine di una città escatologica destinata ai giusti che vi entreranno dopo la fine della creazione presente viene ripresa e puntualizzata ai vv. 8,46-54:

(Uriele) mi rispose e disse: «Le cose presenti per coloro che sono ora, e quelle future per coloro che saranno! Ti manca molto, infatti, perché tu possa amare la mia creazione più di me! Tu però hai spesso paragonato te stesso agli empi. Non devi farlo mai più, ma anche per questo sarai ammirato davanti all'Altissimo, perché ti sei umiliato, come ti si conviene, e non ti sei ritenuto essere fra i giusti, per ricevere ancora più gloria, perché negli ultimi tempi coloro che abitano il mondo saranno colpiti da grande afflizione, perché avranno camminato in grande superbia. Tu però pensa a te stesso, e chiedi della gloria di coloro che sono simili a te. Per voi infatti è stato aperto il paradiso, è stato piantato l'albero della vita, è stato preparato il tempo futuro, è stata apparecchiata la delizia, è stata costruita una città, è stato steso il riposo, stabilite le buone opere, preordinata la sapienza; la (mala) radice è stata sigillata via da voi, la malattia è stata da voi estinta, la morte è stata nascosta, l'inferno è fuggito, la corruttibilità è dimenticata, sono passati i dolori, ed alla fine è stato mostrato il tesoro dell'immortalità.»

Questi paralleli permettono di definire alcune caratteristiche dell'immagine della città escatologica. Questo spazio è di origine prettamente divina ed è destinato a pochi scelti. Pur appartenendo a un tempo futuro, stabilito da Dio, posteriore alla fine del tempo presente, tuttavia è già presente, anche se nascosto. All'immagine della città futura vengono associate altre immagini escatologiche, come quella del paradiso, dell'albero della vita ecc. La città escatologica viene rappresentata come spazio costruito privo di ogni ambivalenza:

sofferenza, malattia e morte non appartengono più alla realtà urbana trascendente.<sup>99</sup>

### 6.3.8 Sfondo storico

Il *Quarto libro di Ezra* appartiene al filone delle apocalissi giudaiche. Anch'esso si serve di un espediente molto diffuso nella letteratura giudaico-cristiana di questo periodo, la pseudoepigrafia: il narratore si presenta con uno pseudonimo, ricorrendo al nome di un personaggio importante. In quest'opera, oltre che attribuirsi il nome di Ezra, il narratore si situa in un preciso momento storico:

Nel trentesimo anno dopo la distruzione della nostra città, io, Salathiel, che sono (chiamato) anche Ezra, mi trovavo a Babilonia; giacevo turbato nel mio letto, e i miei pensieri mi salivano in cuore, perché avevo visto la desolazione di Sion, e l'abbondanza di (cui godevano) gli abitanti di Babilonia. (3,1 s.)

La finzione letteraria rievoca quindi il periodo immediatamente posteriore alla distruzione di Gerusalemme da parte dei Babilonesi nel 587/6 a. C. Oltre alla collocazione storica, i versi iniziali forniscono anche lo sfondo della riflessione teologica di Ezra: trent'anni dopo la catastrofe Ezra constata che, mentre Gerusalemme è desolata, gli abitanti di Babilonia – che lui trovandosi nella capitale dell'impero osserva direttamente – vivono benissimo.

Gli argomenti esterni e interni all'opera permettono di datarla verso la fine del primo secolo d.C., probabilmente sotto il regno di Domiziano (81–96 d.C.).<sup>100</sup> La distruzione di Gerusalemme, che fa da sfondo a tutto lo svolgimento della narrazione, coincide quindi con la distruzione del tempio nel 70 d.C. Per quanto concerne l'inserimento geografico non si dispone di informazioni sufficienti; alcuni studiosi propendono per la Palestina.<sup>101</sup>

Anche se è chiaro che i fatti del 70 d.C. marcano profondamente tutta l'opera,<sup>102</sup> non è possibile definire i contorni dell'ambiente sociale nel quale si inserisce un'opera come questa: mancano infatti informazioni dirette sulla persona dell'autore o sui possibili destinatari.

<sup>99</sup> Per approfondire i vari paralleli cf. SÖLLNER, *Jerusalem, die hochgebaute Stadt*.

<sup>100</sup> Cf. ad esempio COLLINS, *The Apocalyptic Imagination* 196; Stone, *Fourth Ezra* 9 s.

<sup>101</sup> GUNKEL, *Das vierte Buch Ezra* 352 propone la situazione di diaspora in Oriente, METZGER, *The Fourth Book of Ezra* 520 e STONE, *Fourth Ezra* 10 la Palestina.

<sup>102</sup> Cf. MARASSINI, *Quarto libro di Ezra* 267; SÖLLNER, *Jerusalem, die hochgebaute Stadt* 262.

Tuttavia la scelta del genere apocalittico permette per lo meno di evidenziare l'importanza del conflitto con il potere di Roma.<sup>103</sup>

La rielaborazione teologica della distruzione del secondo tempio e di conseguenza di Gerusalemme come centro di riferimento per tutti gli ebrei può essere letta come abbandono dell'idea medesima di una possibile ricostruzione terrena della città santa. La città, con la sua storia travagliata, marcata da incursioni e distruzioni, si presenta come uno spazio troppo precario e incostante, specchio della relazione insufficiente del popolo eletto con il suo Dio.

### 6.3.9 La città escatologica

Nel libro di Esra e in particolare nella «quarta visione», l'immagine di una città divina, accessibile solo in futuro viene presentata nel contesto di varie rappresentazioni urbane: Gerusalemme viene messa in scena come donna in lutto e rievocata nella condizione di città distrutta. Sullo sfondo si inserisce anche l'immagine implicita della città nella quale la finzione letteraria situa il protagonista, Babilonia. Tra tutte queste città il testo intesse relazioni complesse di continuità e soprattutto di opposizione. La tabella seguente riassume in uno sguardo sinottico i tratti tematici principali delle immagini (implicite e esplicite) ricorrenti:

<i>città ricorrente</i>	<i>donna in lutto</i>	<i>Gerusalemme distrutta</i>	<i>Babilonia</i>	<i>città dalle fondamenta poderose</i>
<i>collocazione spaziale</i>	campo, periferia	ex-centro, periferia	centro	campo, periferia
<i>collocazione temporale</i>	sguardo retrospettivo nel passato, presente	sguardo retrospettivo nel passato, presente	presente	presente/futuro

103 Cf. STONE, *Fourth Ezra* 42: «The combination of these elements, while not enabling any identification of the social matrix of 4 Ezra with any known group or stream in Judaism of the latter decades of the first century, does permit us to say something about it. In spite of the individual character of 4 Ezra, the author seems clearly to have been rooted in a social context and tradition of apocalyptic teaching. His role was recognized and confirmed by that social context. At the heart of the aspirations of that social group were the destruction of Rome and the vindication of Israel, but their hope was centered chiefly on the day of judgment and less stressedly on the Messiah or a royal restoration».



<i>tipo di rappresen- tazione</i>	personifica- zione	città costruita, spazio di vita	città costruita, spazio di vita	città costruita, spazio di vita per eccellenza
<i>connotazione dominante</i>	deprivazione, morte	deprivazione, morte	abbondanza	gloria, bellezza, immortalità
<i>abitanti</i>		tutti gli abitanti di Gerusa- lemme	tutti	solo pochi scelti
<i>tipo di interazione con Ezra</i>	ira, compas- sione, conso- lazione	dolore, compassione		meraviglia, stupore

La Gerusalemme escatologica, pur condividendo con la Gerusalemme terrena il nome proprio e la relazione particolare con Dio, si contrappone a quest'ultima a vari livelli: si presenta come spazio non ambiguo, privo di sofferenza, malattia, morte, dimensione di vita, immortalità; non è destinata a tutti, ma solo a pochi scelti; la sua vista non evoca dolore e compassione ma meraviglia e grande stupore. La città divina non appartiene più alla dimensione storica, ma si colloca in una dimensione escatologica imminente, appartiene a una nuova creazione che Dio ha preparato per i pochi che sopravviveranno la fine del mondo e il giorno del giudizio.

#### 6.4 La città trascendente come cosmo

I documenti raccolti in quest'ultima categoria presentano mondi opposti a quello immanente descritti in forma di città. Queste visioni presentano lo spazio urbano come dimensione di perfezione, realizzano lo statuto di cosmo in una qualità possibile solo all'esterno della realtà terrena.

##### 6.4.1 La città come dimensione divina

Un primo elemento portante delle visioni di città come realizzazione assoluta del cosmo consiste nella completa identificazione della sfera urbana e divina. Le città sono inserite in spazi trascendenti. Dilmun è

descritta come regalo di Enki a Ninsikila, è uno spazio in cui risiede la coppia di dèi prima della creazione di tutto il resto. Le città dei frammenti aramaici di Qumran e del *Quarto libro di Ezra* appartengono a uno spazio divino escatologico e sono preparate da Dio; la separazione tra divinità e uomini, tipica del «primo» mondo, viene soppressa: nella Gerusalemme futura, la relazione tra Dio e gli abitanti è diretta, assoluta.

#### 6.4.2 La città come cosmo opposto

In tutti gli esempi considerati, la visione di città appartenente a una dimensione extraterrena viene messa in relazione in modo esplicito con una città immanente; questo legame viene stabilito in vari modi, prima di tutto tramite il nome proprio, Dilmun rispettivamente Gerusalemme.

Nei due testi giudaici, la continuità tra città immanente e quella escatologica viene garantita anche da altri espedienti. Nei testi di Qumran, nonostante la frammentarietà, si intuisce una ripresa della struttura fondamentale di Gerusalemme dominata dal tempio. Nel *Quarto libro di Esra*, invece, l'uso della personificazione garantisce l'identificazione di Gerusalemme attraverso tutti gli sviluppi della narrazione.

L'aspetto della continuità tra la città extramondana e quella immanente serve non da ultimo a accentuare la radicale opposizione tra le due sfere: la Dilmun primordiale e la Gerusalemme escatologica sono spazi urbani contrapposti alle rispettive realtà terrene. Nelle città delle visioni, la qualità di vita all'interno dello spazio urbano è presentata in una forma perfetta, assoluta.

Superati i deficit iniziali Dilmun viene trasformata in una città spazio di creazione; nelle due visioni di Gerusalemme la città assume la connotazione di nuova creazione. In tutti gli esempi scelti, la città della visione appare come un mondo altro ma completo, assume le caratteristiche di uno spazio di vita nella sua completezza. Nella descrizione delle immagini di città trascendenti l'opposizione tra la dimensione urbana in quanto spazio ordinato e la periferia caotica viene eliminata: nelle visioni le città rappresentano mondi di vita in forma assoluta, cosmi nei quali la dimensione deficitaria, caotica è superata. Le città delle visioni sono immagini di mondi completi, univoci, armonici, perfettamente funzionanti opposti al mondo presente.

### 6.4.3 Discontinuità e sovrapposizioni sull'asse temporale

Per quanto riguarda la dimensione temporale le tre città sono caratterizzate innanzi di tutto da una rottura: la loro realizzazione non può essere inserita all'asse temporale immanente. Dilmun è collocata in un tempo remoto, antecedente la creazione; le due città escatologiche appartengono a una creazione posteriore a quella attuale. L'opposizione tra città terrene e mondi urbani trascendenti è sostenuta a differenti livelli: le città delle visioni non sono inseribili né nello spazio né nel tempo terrestre.

L'inserimento di descrizioni di città ideali in altre dimensioni temporali attribuisce al passato lontanissimo del racconto di *Enki e Nihursag* e al tempo escatologico dei frammenti aramaici di Qumran e del *Quarto libro di Ezra* un aspetto qualitativo: questi spazi temporali irriducibili sull'asse temporale immanente trasportano nel presente un'idea perfetta di città; nei due esempi giudaici offrono un punto di riferimento nell'esperienza della negatività della vita presente. La percezione della città terrena e l'idea di città contenuta nell'immagine si sovrappongono.

#### 6.4.4 La città come dimensione di compimento della vita

La descrizione della città extramondana si inserisce su un contrasto almeno implicito con immagini della città come spazio deficitario o chiaramente negativo. Nel mito di *Enki e Nihursag* l'opposizione si struttura sulle due fasi che caratterizzano la creazione della città: nella Dilmun priva di acqua dolce la vita non può svilupparsi; una volta ovviato il difetto iniziale la città si sviluppa in uno spazio di vita, punto di partenza per altri processi creativi. Nel *Quarto libro di Ezra* a varie immagini della città in quanto spazio di deprivazione e morte si contrappone la Gerusalemme escatologica come dimensione perfetta di vita.

Le immagini di città come cosmo trascendente sono caratterizzate in modo esclusivamente positivo: Dilmun è presentata come luogo di abbondanza, dimensione di vita degli dèi; nei frammenti di Qumran analizzati la città è descritta in quanto spazio architettonicamente perfetto; Sion rivelata a Ezra è una dimensione di vita in forma assoluta, caratterizzata da assenza di sofferenza, malattia, morte. Le visioni extratemporali presentano città non solo come realizzazione bensì come compimento dell'idea medesima di vita.

Il campione di testi analizzati è volutamente eterogeneo. La maggior parte degli esempi proviene dal mondo mesopotamico, ma anch'essi sono distribuiti su uno spettro geografico e temporale notevole. Gli esempi in ebraico, aramaico e greco sono disparati per data, genere letterario e inserimento culturale. Tra i vari testi intercorrono relazioni differenti: alcuni appartengono al medesimo ambiente storico-religioso, altri sono paralleli per quanto riguarda il genere letterario, altri per la collocazione all'interno della rispettiva cultura. Altri ancora, come i vari tipi di lamenti considerati e i testi di stampo apocalittico, sono inseribili in una medesima tradizione letteraria. A tutti è comune un riferimento esplicito al tema della città.

L'attribuzione degli esempi alle varie categorie ha comportato, in alcuni casi, delle difficoltà: il *Mito della creazione bilingue*, ad esempio, sulla base di considerazioni semantiche avrebbe potuto essere inserito nella categoria delle visioni di città come cosmo trascendente. Viste le indicazioni sull'uso del testo, ci è sembrato più appropriato inserirlo nei modelli della città tendente al cosmo. Anche in altri casi si potrebbero segnalare letture troppo schematiche, forzature del testo che forse hanno compromesso il difficile equilibrio tra la singolarità dei singoli testi e il discorso generalizzante dato dall'intento comparativo.

Tuttavia, tenuto conto dei limiti imposti dallo sguardo caleidoscopico, alla fine di questo itinerario attraverso fonti eterogenee riasumiamo il cammino percorso evidenziando alcune linee tematiche e analitiche di fondo.

## 7.1 Sfere semantiche ricorrenti

La lettura trasversale dei testi considerati inizia con un elenco della varietà di motivi semantici comuni a molti esempi.

Il tema dell'*origine divina della città* si presenta sia nei testi mesopotamici che in quelli provenienti dalle tradizioni giudaiche e cristiane. Nei testi appartenenti a questi ultimi ambiti, tuttavia, il tema dell'origine della città viene problematizzato: ad esempio in *Genesi* 11 viene esplicitamente negato, mentre nel *Quarto libro di Ezra* la realizzazione della città escatologica accessibile solo dopo la fine del mondo attuale da eletti risiede completamente nelle mani di Dio.

La *relazione tra città e mondo divino* rappresenta la linea semantica più costante all'interno del campione analizzato. La dimensione urbana dipende interamente da quella divina; la città è esposta al volere trascendente in modo ineluttabile. Questo legame viene espresso con motivi differenti, sovente sovrapposti. La città è sede del tempio o direttamente sede degli dèi; ricorre il motivo della città in possesso di una divinità o come regalo di un dio a un altro.

Nelle rappresentazioni della città in quanto cosmo, il tema dell'origine divina spesso coincide con quello della città sede degli dèi. In alcuni casi, invece, queste due linee tematiche sono esclusive: la città può infatti essere descritta come costruita dal re per gli dèi, oppure, nelle visioni di città in quanto cosmo trascendente, la città, opera esclusiva degli dèi, è sede di abitanti eletti, non sempre divini. Nelle immagini che riflettono una crisi della città tra cosmo e caos, il rapporto tra divinità e città è temporaneamente compromesso, anche se l'origine divina della città non viene esplicitamente negata. Un'ultima correlazione tra questi due aspetti emerge nelle immagini di condanna: all'annientamento della città corrispondono origini equivoche; sia l'origine trascendente che la relazione con il mondo degli dèi vengono o cancellate o negate di principio.

La città è presentata come centro: *centro del cosmo*, legame tra cielo, terra e mondo sotterraneo ma anche *centro dei paesi*, fulcro del mondo. Questo elemento rimane costante non solo nelle immagini che presentano la città in modo positivo. Anche nei modelli che esprimono una crisi o una condanna la centralità della città viene dapprima tematizzata e poi esplicitamente negata. La trasformazione della città in spazio di desolazione si sviluppa sempre partendo dalla sua condizione di centro. Nelle visioni di città situate in altre dimensioni spazio-temporali, la città più che assumere la funzione di centro del cosmo realizza un cosmo nuovo, nella sua completezza.

Sempre, accanto alla posizione spaziale della città, le immagini considerate riflettono sulla sua *collocazione temporale*. Nelle rappresentazioni la città è situata al centro del tempo, nel presente, come garante della continuità tra passato e futuro. Nelle altre categorie di immagini le visioni di città slittano sull'asse temporale verso il passato o il futuro: le opposizioni tra passato e presente, tra presente e futuro sono dominanti nei modelli negativi e nelle condanne della città. Le visioni di città in quanto cosmo trascendente, invece, inseriscono altre categorie temporali, esterne al conteggio del tempo immanente: la città appartiene a un passato mitico o a un futuro escatologico, che si realizza dopo la fine della creazione presente. In questi casi la componente temporale assume un significato qualitativo. L'aspetto componente temporale assume una valenza simile anche nei modelli di città vista come grandezza tendente al cosmo.

Tutte queste linee di fondo confluiscono infine nella descrizione della città in quanto *spazio di realizzazione di vita*. Aspetti diversi vengono riassunti in questa costante semantica: la città è una dimensione di giustizia sociale (o esplicitamente di assenza di ingiustizia), di stabilità, di abbondanza. In essa si sviluppano scambi fiorenti, ricchezze. La città è uno spazio curato, dotato di costruzioni monumentali splendide, costruito con materiali pregiati; mura imponenti giocano spesso un ruolo importante. In questa cornice di splendore si realizzano riti, culti, feste e pellegrinaggi degni delle divinità che vi risiedono. Il motivo della città come spazio di vita emerge in tutti i testi, anche in quelli incentrati sullo statuto vulnerabile o essenzialmente negativo dello spazio urbano. In questi casi la caratteristica della città in quanto spazio di vita viene, nella maggior parte delle volte, esplicitamente negata: la descrizione della città in quanto spazio di desolazione gioca quasi sempre su contrasti e opposizioni tra una condizione di splendore e una di annientamento. La tendenza ad esprimere la qualità di vita in città a tinte forti viene maggiormente rafforzata nelle visioni di città in quanto cosmo trascendente: in queste immagini la città è una dimensione di pieno compimento di vita, di immortalità. I testi classificati come modelli di riflessione della città in quanto spazio tendente al cosmo, presentano questo aspetto in modo molto sobrio: sullo sfondo di questi esempi si intuisce la percezione degli aspetti deficitari che caratterizzano la vita in città.

## 7.2 Testi e contesti storici

Quest'ultimo accenno permette di intravedere l'interazione tra l'aspetto semantico del testo e quello pragmatico. Medesimi motivi semantici assumono connotazioni distinte in differenti contesti.

Uno sguardo sinottico ai testi considerati permette di rilevare prima di tutto la difficoltà dell'inserimento di molti di essi in un preciso contesto storico. Le difficoltà sono molteplici, dovute alla frammentarietà dei testi oppure all'insufficienza di informazioni a disposizione per l'inserimento in un dato contesto storico. Considerate queste riserve ci limitiamo a segnalare alcuni sviluppi di fondo.

Raccogliendo le informazioni attendibili riguardo la relazione tra testo e contesto si possono classificare gli esempi in due grandi gruppi: i testi che contengono immagini in linea di principio assertive nei confronti della città e quelle che, al contrario, esprimono una distanza. Al primo gruppo appartengono le rappresentazioni, i modelli e le espressioni di una crisi; al secondo le condanne e le visioni di città trascendenti. Considerando i generi letterari e il contesto da essi deducibile si intuisce una correlazione interessante.

I testi assertivi sono gli inni alle divinità, il racconto epico legato alla figura di Gilgameš, il documento di fondazione di Dur-Šarrukin, il mito e i lamenti inseriti in pratiche propiziatorie e scongiuri, il trattato ippocratico: tutti sono inseriti in ambienti urbani, legati al culto, al tempio, al palazzo reale, a scuole o corporazioni. Le immagini di città in questi testi riflettono una concezione urbanocentrica: le rappresentazioni, i modelli positivi e negativi vengono elaborati al centro stesso della città riflessa nell'immagine.

I testi delle due ultime categorie, le condanne e le visioni, invece, raccolgono documenti differenti: il caso particolare della *Maledizione di Akkad*, situata tra l'epica e la storiografia, i testi dal carattere apocalittico e due miti. In questi casi il punto di vista è esterno alla città riflessa nell'immagine. La *Maledizione di Akkad* può essere letta come polemica dal carattere politico-religioso: la critica rivolta alla città è espressione di concorrenza tra centri di potere differenti. Il racconto di *Genesi 11* rispecchia il conflitto tra nomadi, oppure tra minoranze costrette a vivere in una città estranea, e abitanti della metropoli. I testi apocalittici riflettono una critica radicale del potere politico: i frammenti di Qumran sono prodotti o conservati da un gruppo ritiratosi nel deserto e in conflitto con le correnti giudaiche dominanti; l'*Apocalisse* riflette un conflitto tra la minoranza dei cristiani e la gestione del potere nelle città dell'Asia Minore e nell'impero romano in generale. Lo scetticismo nei confronti della città correla con punti di vista

esterni collocati in luoghi differenti: in altre città, ai margini del tessuto urbano, oppure completamente all'esterno dello spazio urbano, in «periferia».

La suddivisione delle varie immagini in «urbanocentriche» o «periferiche» deve essere intesa come espressione di tendenze di fondo, di variabili possibili ma non come criterio di categorizzazione assoluta. Diversi testi infatti – come per esempio il *Mito di Enki e Ninhursag* – da questo punto di vista sono troppo poco conosciuti.

### 7.3 Immagini urbane come interpretazioni religiose della città: ammirazione, riflessione, distacco, idealizzazione

Le immagini urbane considerate offrono uno squarcio su differenti strategie di interazione con la dimensione urbana mediata dal sistema simbolico religioso. Le categorie sviluppate partendo dall'opposizione fondamentale tra città vista come spazio strutturato, centro, cosmo e la sua periferia, lo spazio non strutturato, caotico, impiegate in un primo tempo come strumento descrittivo, hanno assunto nel corso dei lavori una valenza analitica.

Le *rappresentazioni* della città in quanto spazio strutturato, centro, cosmo interpretano lo spazio urbano come degno di ammirazione e lode. Nei testi considerati la città celebra sé stessa in quanto dimensione di realizzazione della vita. L'origine divina, l'identificazione tra città e divinità, tra re e città, la posizione al centro del cosmo, dei paesi e dell'asse temporale sono elementi che illustrano l'essenza positiva della città. Luogo di realizzazione di giustizia, di abbondanza, di ricchezza, di monumenti, scambi, cerimonie, riti, culti, pellegrinaggi, la città è lo spazio in cui abitanti e dèi convivono nel miglior equilibrio.

I *modelli* di città riflettono sulla tendenza della città allo statuto di cosmo, di spazio strutturato. Gli accenni agli aspetti deficitari della vita in città, delle mancanze intrinseche, vengono inserite in una riflessione sulla qualità della città in quanto dimensione di realizzazione di vita. Questo tipo di riflessione, che si sviluppa all'interno della città, verte sulla necessità di ovviare agli aspetti deficitari per ripristinare l'ordine tipico dello spazio urbano.

Le immagini espressioni di *crisi* riflettono anch'esse sullo statuto della città nella perenne tensione tra cosmo e caos. Avvenimenti come incursioni di nemici, epidemie, cataclismi evidenziano la condizione di precarietà e vulnerabilità dello spazio urbano. Nell'ottica di queste esperienze la riflessione sull'aspetto effimero della città si rende indipendente da fattori esterni e si instaura come una componente ine-



rente allo spazio urbano. Nei testi considerati l'espressione della crisi si manifesta soprattutto con opposizioni e capovolgimenti transitori: la relazione tra città e divinità diventa problematica, la città si trasforma in uno spazio non strutturato e in balia delle forze caotiche, la continuità sull'asse temporale è compromessa, la funzione della città come spazio garante di vita viene perversa: lo spazio cittadino è distrutto e gli abitanti sono in lutto. Alla descrizione della rottura fa seguito la speranza della ricostruzione della città e l'appello a ristabilire la relazione tra città e mondo divino. Questo tipo di riflessione è sviluppato all'interno della città, nello spazio trasformato transitoriamente in caos.

Tra questi tipi di interpretazione e i seguenti si constata uno stacco netto. Questa distanza è data non da ultimo dallo spostamento del punto di vista: le interpretazioni critiche nei confronti della città non sono formulate o all'esterno della città o al suo interno, ma da gruppi minoritari che non si riconoscono in una comune identità con la città.

Nelle interpretazioni che *condannano* la dimensione urbana ricorrono molti motivi simili a quelli delle espressioni della crisi, ma presentati con un taglio radicale e irrevocabile: le origini equivocate, la separazione invalicabile tra divinità e città, il ruolo problematico del re, la trasformazione definitiva della città in spazio di caos, di assassinio, lutto, morte. Queste interpretazioni della città in quanto spazio di caos tradiscono un rapporto problematico con l'esperienza della vita urbana: conflitti politico-religiosi, concorrenze tra differenti centri di potere, rielaborazione di identità religiose minoritarie all'interno di una data città sfociano in un dichiarato distacco dalla realtà quotidiana.

Le interpretazioni di città sotto forma di *visioni* di città esterne alle categorie spazio-temporali sono caratterizzate da un'idealizzazione della città. Questa forma di convivenza tipicamente terrena viene proiettata in dimensioni divine: esse si presentano come descrizioni di mondi opposti in cui si realizza pienamente l'idea medesima di città. Nelle visioni di città escatologiche apocalittiche, all'idealizzazione si associa il carattere del distacco: il mondo ideale viene opposto all'esperienza estremamente negativa della città terrena. Come le condanne, anche questi tipi di idealizzazione sono elaborati all'esterno o ai margini della città storica. La città viene interpretata come dimensione prettamente divina, assume le connotazioni di una creazione compiuta e funzionante, in essa viene realizzata la vita in forma assoluta, si realizza pienamente il potenziale creatore divino. La collocazione all'estremo dell'asse temporale, in passati primordiali e fu-

turi escatologici, attribuisce a queste idealizzazioni un carattere qualitativo: riflessioni sull'essenza più positiva della città, esse contrastano in quanto elementi simbolici con l'esperienza della città terrena.



## Summary

The present study offers an analysis of religious concepts of the city in antiquity. A selection of texts from the Ancient Orient and from Jewish and Christian traditions, as well as an example from Greece, are examined and compared.

Within the tension between the generalizing tendency of a comparative study and the peculiarities of individual sources, the latter was always given preference. The comparison serves here to systematize recurring motifs in the heterogeneous texts and is constructed on the basis of categories that are projected from the outside onto the textual material.

This procedure allows one to discover and systematize tendencies in the interpretations of the urban sphere within certain ancient religious symbol systems and to present these tendencies as possible analytical instruments.

The study is comprised of three parts. In the first chapter, the place of the study within the various branches of research history is identified; then the topics and aim of the study, as well as its methodological approach, are explained.

Chapters 2 to 6 exhibit an anthological character. The selected texts, which are divided into five categories, are examined with respect to the urban theme, giving special attention above all to the semantic, syntactic, and pragmatic aspects of the texts. Each chapter closes with a comparison of the examined texts.

The final chapter is conceived as a synthetic review. Essential aspects of the five types of urban images are emphasized, and central elements of various religious interpretations of the city are summarized, as one looks back at the work that has been accomplished.

In the introductory chapter entitled *Religious Interpretations of the Ancient City*, the aim of the study and its topics, as well as the method of procedure, are presented. The summary of previous research history that is presented in this chapter is a necessary starting point. Essential elements in the broad study of the city are listed typologically, the primary concern being to show trends and styles within the diverse and extremely wide-ranging academic output. The problem of defining «the city» plays a central role in this history: The various approaches to the city are clearly evident in the different definition strategies.

The starting point for this study centers on the historico-sociological definitions. The contributions of Numa-Denis Fustel de Coulanges and Max Weber serve as a transition to the critical study of the city in antiquity. The integration of their contributions into the more recent studies of Frank Kolb, Mario Attilio Levi, Mario Liverani, and Marc Van de Mieroop enables a critical appreciation of these classical positions.

This first stage in the presentation of research history is concluded by comparing the historico-sociological examinations of the ancient city with the descriptions of the city in ancient cultures. The difference between the outsider's perspective on the urban phenomenon, which aims at reconstruction and (implied) comparison, and the insider's perspective on the respective cultural areas is hereby rendered a central topic. This difference is decisive for the present study. The comparison of the various approach strategies allows one to determine an interesting common trait, namely, that both the definitions of the city «from outside» and the inner-cultural descriptions of the city begin with the relationship between the city as center and its periphery. In the definition attempts, this relationship is considered to be an interaction that is indispensable to the city (the city produces services and organizational structures, or the rural area guarantees food production), whereas the concepts that are implied in the ancient descriptions of the city interpret the relationship between city and periphery as radical opposition: The city is an orderly, structured sphere that is protected from the chaotic, unstructured periphery.

A second stage focuses on the relationship between the ancient city and the religious symbol system. After we have considered Fustel de Coulanges's work, contributions within the framework of religious-phenomenological approaches to the city as holy space, and, finally, sketches within religious geography, we are able to describe essential aspects of this interaction. Against this background, this complex relationship is described as follows: The religious symbol

system is considered to be the decisive element of the ancient city, which, on the other hand, is described as a complex construction with division of labor, socio-economic stratification, central organization, and spatial concentration of specialized activities. The religious symbol system represents an essential aspect of the functioning of the ancient city, even if this occurs in various ways, depending upon the context. As guarantor of the link to transcendence, the religious symbol system offers an image of the city, a «world image», and conveys a concept of the city that, once again, ensures the functioning of the city. The city thus appears basically as an organized, structured entity where life processes are supported.

In contrast to religious-phenomenological approaches, this «cosmic» perspective of the city is not interpreted as a manifestation of the sacred, but rather as a result of reflection that takes place within the city. Such concepts of the urban dimension, which are produced by religious symbol systems, constitute the object of the present study.

The critical analysis of images of the city as symbolic products of ancient cultures implies numerous methodological difficulties and preliminary decisions. Added to the difficulties in dealing with ancient sources (such as the problem of reconstructing the sources, the problem of the respective historical contexts, etc.) are those of comparative studies: Antiquity, as one knows, does not constitute a unified or uniform entity; the material to be compared is extremely varied; and it originated in different temporal, spatial, and linguistic settings.

A concentration on the textual materials is the study's first attempt to set limits; iconographic documents are included only as illustrations. In order to examine the different documents and render them comparable, without reducing them to mere illustrations of a given entity, classification criteria were generated on the basis of a preliminary examination of several texts. The fundamental opposition between city and periphery again plays an essential role in this process.

Most texts praise the city, namely, as structured space, as center, as cosmos; they counter it with an unstructured, chaotic periphery. From the very beginning, it is striking that this fundamental opposition can occur in different variants.

In addition to the images of the city that praise the city as structured space, center, and cosmos, one finds other images that present the city as an entity that essentially tends toward cosmos. In these

texts, there are hints of deficient aspects, although they do not infringe upon the basically positive attitude to the city as cosmos.

Another category is comprised of texts that reflect upon the inconstancy of the city as cosmos. In these texts, the city appears as an entity that constantly tends to become chaotic, unstructured space; the image emphasizes the necessity to return the city to its original, cosmic state.

In a fourth category, texts that reject the idea of the city *per se* are grouped together. The view of the city as cosmos appears to be intolerable; the city becomes the negative counter-world, the place of chaos and of death.

Finally, in the last category, texts that explicitly reject the city are presented. In this case, however, the criticism does not lead to a negation of the city, but rather to the projection of the city as cosmic space of transcendental and often eschatological dimensions. The negativity of the city on earth is countered with visions of perfect cities in other temporal and spatial dimensions.

Schematic presentation:

<i>Descriptions</i>	the city as cosmos
<i>Models</i>	the city tending toward cosmos
<i>Crises</i>	the city between cosmos and chaos
<i>Rejection</i>	the city as chaos
<i>Visions</i>	the city as transcendental cosmos

A chapter is dedicated to each category. The various texts have been selected, on the one hand, in accordance with thematic criteria, and, on the other hand, based on the linguistic and religious-historical competency of the author. The sources are basically organized chronologically within the different groups.

#### *Descriptions*

Although all of the texts that are placed into these categories originated in Mesopotamia, they belong to different linguistic, temporal, and spatial regions. Furthermore, they represent different literary genres. The common element is the praise of the city as the place where life unfolds, as the cosmic, structured, and ordered dimension.

The following texts were analyzed as examples: the *Self-Laudatory Hymn of Inanna*; the *Hymn to Enlil* (lines 1–70); the *Epic of Gilgamesh* (I,1–26); the *Praise to Arbela*; a cylinder inscription from Dur-Šarrukin (lines 34–77); and the *Babylonian Map of the World*.

The detailed analysis of the individual texts is followed by a brief reconsideration of this first category. In the process, a few basic elements can be recognized, which prove to be constant throughout the various texts. In the descriptions of the *city as cosmos*, the divine origin of the city is emphasized. City and god or city and gods are often identified on the basis of a clear relation of affiliation. The same is true with regard to the relationship between king and city. City and king correspond to each other. The city owes its beauty and its carefully constructed and lavish monuments to the king's power and wisdom, whereas the king immortalizes himself for eternity in the city. The city is always presented as the center of the cosmos. It links heaven, earth, and the underworld and stands at the center of the countries; it guarantees the stability and existence of the entire world. This central location on the spatial level corresponds to a central position in the temporal realm. The city is described and praised in the present; it lends continuity between the past and the future. The elements that are listed flow together into one dominating aspect, namely, the description of the city as the dimension where life unfolds.

### *Models*

The texts that fit into this second category contain images of the city in which the presentation of aspects of urban life recede into the background. The urban images that function as models offer rather a reflection on the status of the city as cosmos; and they present designs and possible strategies that could guarantee, and if necessary restore, the quality of the city as cosmos. The analyzed texts originated in completely different cultural regions and time periods: a bilingual Mesopotamian creation myth, which occurs in an incantation for the (re-)building of the temple, and the introductory chapters of *On the Environment* (Chap. 1–2) from the *Corpus hippocraticum*. The contrast between the two texts stresses various types of reflection, although both aim to improve the processes of life within the city. The basic common elements that are emphasized are, on the one hand, the design character of the urban image and, on the other hand, the implicit or explicit reference to deficient aspects of the city. The quality of the city as the dimension where life unfolds, as structured space, and as cosmos is reflected upon, but in no way questioned. These urban images are based on a concept of the *city as an entity that constantly tends toward cosmos*.



### Crises

The examples that are grouped together here contain models—designs of the city—that work with negative images. They reflect upon the inconstancy of the city as cosmic dimension and upon the need to return it to its original quality. A picturing of a temporary transformation of the urban space into chaos shows the vulnerability and helplessness of the city in the face of destructive influences. Various types of laments in the Mesopotamian cultural area (*The Eridu Lament*, the *balag* lament entitled *It Touches the Earth Like a Storm*, and an *eršemma* lament to Baba) and an Old Testament text from the prophets (Ezekiel 4:1–5:5) are analyzed as examples. The interpretations of the *city in tension between cosmos and chaos* insert scenes in which the city temporarily assumes the traits of chaotic, unstructured space. The relationship between divinity and city comes into crisis; the sacred and urban dimensions move away from each other. Also the central position of the city within the entire cosmos—and even in the horizontal, earthly dimension—is relativized. The forces of chaos—enemies, maladies, uncontrollable natural forces—occupy the city and transform it into a place of mourning. In the temporal realm, opposites are emphasized; the comparison renders visible discontinuities between the various epochs of the city. For example, the perfect quality of the city as past habitat is contrasted to the present misery. Discontinuities, opposites, and the temporary transformation of the city into a dimension of chaos lead to reflection upon the inconstancy of urban space as the place where life unfolds. The city experiences itself as completely helpless in the face of the divine will. In light of this theological interpretation of the city, which is located within the tension between cosmos and chaos, the need to return the city to its original character—as the structured dimension—is emphasized. For example, the use of songs of lament in various rituals that shape the life of the city emphasize the positive orientation of such reflection.

### Rejection

On the semantic level, the examples analyzed in this category show parallels to the negative models. The resulting reflection, however, leads to an explicit distancing from the idea of the city *per se*. The city as the place where life unfolds is called into question and then clearly rejected. This type of interpretation is again illustrated by three different examples: the *Curse of Agade* (lines 210–281), *Genesis* 11:1–9, and *Apocalypse* 18:1–19:10.

In the images of the *city as chaos*, the following aspects stand out as basic elements: The city is presented as an entity that is derived

from unclear or purely human origins. Divine and urban dimensions are clearly separated, and an insurmountable break between the two levels exists. On the other hand, one continues to identify the city with the king; most of the time, the sacred assessment of the city is even derived from the king. The city of the image assumes the typical characteristics of chaotic space; the opposition between city and periphery is put aside; and everything becomes unstructured space. On the temporal level, judgment upon the city is always located in faraway realms. In the selected texts, there is mention of a distant past or of a time immediately preceding the end of the world. Resulting from this are religious interpretations of the city as condemned space, as the dimension where life is repressed and rendered impossible, as the place of destruction and death. Although the origins of the sources vary, one constantly recognizes a strong polemic tone in the examined texts: All deal with the city against the background of religious-political conflicts, wherein is rooted this type of distancing from the idea of the city.

### *Visions*

In the texts that are analyzed in the final category, evidence is found for a distancing from the city. These interpretations, however, evolve in a completely different direction. They construct an opposition, namely, between the negative experience of the earthly city and visions of perfect cities that belong to other, transcendental categories. Visions of the divine city from the Jewish context (Aramaic fragments from Qumran 4Q554, 4Q555, 5Q15, and 4 *Ezra* 9:26–10:60) are contrasted to the primeval city in the Sumerian myth *Enki and Ninhursag*.

The selected texts contain urban images that present opposing worlds with respect to the experience of the earthly city. These descriptions of the *city as transcendental cosmos* are based on the complete identification of the sacred realm with the city. The city is situated directly in the sacred realm; the separation of the human being from god, which characterizes earthly existence, has either not yet occurred or has already been put aside. The city no longer stands in the center of the cosmos, but rather constitutes a completely independent cosmos, in which all life processes are rooted. The visions of the cities are outside present time, situated either in a primeval time before creation or in an eschatological future; this temporal distance is counteracted by qualitative aspects of the images. With respect to their creative relevance, these urban images play a role in the critical analyses of the present. The visions of the city as transcendental cosmos always have positive traits: In them, life evolves into its perfect

form. In some cases, this absolutely positive interpretation of the city is contrasted to an uncompromising rejection of the earthly city.

This summary of the basic aspects of the present study attempts to convey the fundamental characteristics, without going into the details of the text analyses. The exegesis of the individual urban images, however, plays an essential role within the framework of the entire study, primarily because an analysis of the sources brings shadings, nuances, qualities, and peculiarities to light; and with their variety and concentration, these things counteract the generalizing, reductionist tendency inherent in the moment of comparison.

The selection of texts is intentionally heterogeneous, and the relationships among the texts are also numerous and different. Some exhibit close relationships as regards literary genre; others are comparable rather on the basis of religious-historical affiliation. As regards subject matter, however, all reflect an implicit or explicit theological interpretation of the city.

In the final chapter, conclusions regarding the semantic and pragmatic aspects of the analyzed texts are presented in a first step. Themes such as the divine origin of the city, the relationship between god/gods and the city or between the king and the city, the strategic position of the city as the center of the cosmos, as the center of all lands, and, ultimately, as the center of time, are summarized in a synthetic review; and their transformations are traced throughout the various types of interpretation. Some interesting problems and correlations are emphasized on the pragmatic level. Although the location of the texts within the appropriate historical contexts is in many cases anything but self-evident, it seems possible to recognize at least a few basic trends. For example, it is striking that the *descriptions* of the city, the *models*, and the *crises* reflect an interpretation of the city that originates within the city itself, whereas the distanced view of the city, whether in the form of *rejection* or a *vision* of a transcendental city, is rooted in the periphery. The «periphery» need not necessarily be understood in the geographical sense: This concept also includes negative perceptions of the city that are derived from marginalized groups within the urban structure.

Finally, the overall significance of the various types of interpretations are summarized synoptically. As different religious interpretations of the city, the five categories can be correlated with processes of praising (*descriptions*), reflection (*models and crises*), distancing (*rejection*), and idealization (*visions*).

# Indice delle illustrazioni

- fig. 1 KOSTOF, Spiro, *The City Shaped, Urban Patterns and Meanings Through History*, London: Thames and Hudson 1991, 39.
- fig. 2 Geroglifico.
- fig. 3 PLACE, Victor, *Ninive et l'Assyrie*, Tome III, Paris: Imprimerie Nationale 1867, Pl. 41.
- fig. 4 *Naissance de l'écriture, Cunéiformes et hiéroglyphes*, Paris: Éditions de la réunion des musées nationaux 1982, 234. Prisma a dieci facce ritrovato a Khorsabad, regno di Sargon II, 20 cm, Louvre N. III 3156.
- fig. 5 BENEVOLO, Leonardo, *Storia della città*, vol. 1: *La città antica*, Roma – Bari: Laterza 1993, 23.
- fig. 6 BENEVOLO, Leonardo, *Storia della città*, vol. 1: *La città antica*, Roma – Bari: Laterza 1993, 24.
- fig. 7 BOTTA, Paul Emile, *Monument de Ninive, découvert et décrit par M. P. E. Botta, mesuré et dessiné par M. E. Flandin*, Paris: Imprimerie nationale 1849, Pl. 55.
- fig. 8 BOTTA, Paul Emile, *Monument de Ninive, découvert et décrit par M. P. E. Botta, mesuré et dessiné par M. E. Flandin*, Paris: Imprimerie nationale 1849, Pl. 68bis.
- fig. 9 BOTTA, Paul Emile, *Monument de Ninive, découvert et décrit par M. P. E. Botta, mesuré et dessiné par M. E. Flandin*, Paris: Imprimerie nationale 1849, Pl. 70.
- fig. 10 BOTTA, Paul Emile, *Monument de Ninive, découvert et décrit par M. P. E. Botta, mesuré et dessiné par M. E. Flandin*, Paris: Imprimerie nationale 1849, Pl. 145.
- fig. 11 BOTTA, Paul Emile, *Monument de Ninive, découvert et décrit par M. P. E. Botta, mesuré et dessiné par M. E. Flandin*, Paris: Imprimerie nationale 1849, Pl. 147.
- fig. 12 HOROWITZ, Wayne, *The Babylonian Map of the World*, in: *Mesopotamian Cosmic Geography*, Winona Lake: Eisenbrauns 1998 (Mesopotamian Civilisations 8), Pl. 2, BM 92687 obv.
- fig. 13 HOROWITZ, Wayne, *The Babylonian Map of the World*, in: *Mesopotamian Cosmic Geography*, Winona Lake: Eisenbrauns 1998 (Mesopotamian Civilisations 8), 21.
- fig. 14 UNGER, Eckhard, *Babylon, Die Heilige Stadt nach der Beschreibung der Babylonier*, Berlin – Leipzig: de Gruyter 1931, Tf. 3, Abb. 4.
- fig. 15 Rosa dei venti secondo STASZAK, Jean-François, *La géographie d'avant la géographie, Le climat chez Aristote et Hippocrate*, Paris: L'Harmattan 1995, 139.
- fig. 16 UEHLINGER, Christoph, «Zeichne eine Stadt ... und belagere sie!», *Bild und Wort in einer Zeichenhandlung Ezechiels gegen Jerusalem (Ez 4f)*, in: KÜCHLER,

- Max / UEHLINGER, Christoph (Hrsg.), *Jerusalem, Texte – Bilder – Steine*, Freiburg – Göttingen: Universitätsverlag – Vandenhoeck & Ruprecht 1987 (Novum Testamentum et Orbis Antiquus 6), 161, Abb. 10.
- fig. 17 CHYUTIN, Michael, *The New Jerusalem Scroll from Qumran, A Comprehensive Reconstruction*, Sheffield: Academic Press 1997 (Journal for the Study of the Pseudepigrapha Supplement Series 25), 86 (ripreso con alcune modifiche).
- fig. 18 CHYUTIN, Michael, *The New Jerusalem Scroll from Qumran, A Comprehensive Reconstruction*, Sheffield: Academic Press 1997 (Journal for the Study of the Pseudepigrapha Supplement Series 25), 77 (ripreso con alcune modifiche).
- fig. 19 LICHT, Jacob, *An Ideal Town Plan from Qumran – The Description of the New Jerusalem*, Israel Exploration Journal 29 (1979), 49.
- fig. 20 CHYUTIN, Michael, *The New Jerusalem Scroll from Qumran, A Comprehensive Reconstruction*, Sheffield: Academic Press 1997 (Journal for the Study of the Pseudepigrapha Supplement Series 25), 86.
- fig. 21 CHYUTIN, Michael, *The New Jerusalem Scroll from Qumran, A Comprehensive Reconstruction*, Sheffield: Academic Press 1997 (Journal for the Study of the Pseudepigrapha Supplement Series 25), 77.
- fig. 22 PEET, Eric T. / WOOLLEY, Leonard C. et al., *The City of Akhenaten, Part I: Excavations of 1921 and 1922 at El-'Amarneh*, London: W. Clowes 1923, Pl. XVI.
- fig. 23 VON GERKAN, Armin, *Griechische Städteanlagen, Untersuchungen zur Entwicklung des Städtebaues im Altertum*, Berlin – Leipzig: de Gruyter 1924, Abb. 6.

## Indice delle opere citate e delle abbreviazioni

Le abbreviazioni impiegate nelle note seguono le indicazioni di *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, Berlin – New York: de Gruyter <sup>2</sup>1992.

- ADAMS, Robert McC., *The Evolution of Urban Society, Early Mesopotamia and Prehispanic Mexico*, Chicago: Aldine 1966.
- , *The Origin of Cities*, Scientific American 1960, 9, 153–172.
- AHW: VON SODEN, Wolfram (Hrsg.), *Akkadisches Handwörterbuch I–III*, Wiesbaden: Harrassowitz <sup>2</sup>1985 (Bd. I), 1972 (Bd. II), 1981 (Bd. III).
- ALBENDA, Pauline, *The Palace of Sargon, King of Assyria – Le palais de Sargon d'Assyrie, Monumental Wall Reliefs at Dur-Sharrukin*, Paris: Editions Recherche sur les Civilisations 1986, (Synthèse 22).
- ALLEN, Leslie C., *Ezekiel 1–19*, Dallas: Word Books 1994, (World Biblical Commentary 28).
- ALSTER, Bent, *Dilmun, Bahrain, and the Alleged Paradise in Sumerian Myth and Literature*, in: POTT, Daniel T. (ed.), *Dilmun, New studies in the Archeology and Early History of Bahrain*, Berlin: Reiner 1983, (Berliner Beiträge zum Vorderen Orient 2), 39–74.
- , *Enki and Ninhursag, The Creation of the First Woman*, Ugarit-Forschungen 19 (1978), 15–27.
- AMPOLO, Carmine (a cura di), *La città antica, Guida storica e critica*, Roma – Bari: Laterza 1980.
- AMSLER, Samuel, *Les actes des prophètes*, Genève: Labor et Fides 1985, (Essais bibliques 9).
- ANET: PRITCHARD, James B. (ed.), *Ancient Near Eastern Texts, Relating to the Old Testament*, Princeton (New Jersey): Princeton University Press <sup>3</sup>1969.
- ARISTOTELE, *Politica*, traduzione di Renato Laurenti, in: *Opere*, vol. 9, Roma – Bari: Laterza 1973.
- ATAT: GRESSMANN, Hugo / EBELING, Erich / RANKE, Hermann / RHODOKANAKIS, Nikolaus (Hrsg.), *Altorientalische Texte zum Alten Testament*, Berlin – Leipzig: de Gruyter <sup>2</sup>1926.
- ATTINGER, Pascal, *Enki et Ninhursaga*, Zeitschrift für Assyriologie 74 (1984), 1–52.
- , *Remarques à propos de la «Mélediction d'Accad»*, Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale 78 (1984), 99–121.
- AUFRECHT, Walter E. / MIRAUD, Neil A. / GAULEY, Steven W. (ed.), *Aspects of Urbanism in Antiquity, From Mesopotamia to Crete*, Sheffield: Academic Press 1997, (Journal for the Study of the Old Testament, Suppl. Series 244).

- BAUCKHAM, Richard, *The Climax of Prophecy, Studies on the Book of Revelation*, Edinburgh: T & T Clark 1993.
- BEALE, Gregory K., *The Book of Revelation, A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids – Cambridge (U.K.): Eerdmans 1999, (The New International Greek Testament Commentary).
- BERGER, Klaus, *Formgeschichte des Neuen Testaments*, Heidelberg: Quelle & Meyer 1984.
- BERGMAN, Jan / LUTZMANN, Heiner / SCHMIDT, Werner H., רבך, ThWAT II, 89–135.
- BERNHARDT, Inez / KRAMER, Samuel N., *Sumerische literarische Texte in der Hilprecht-Sammlung*, Wissenschaftliche Zeitschrift der Friedrich-Schiller-Universität Jena 5 (6, 1955/56), 753–763.
- BERTELLI, Lucio, *Itinerari dell'utopia greca: dalla città ideale alle isole felici*, in: UGLIONE, Renato (a cura di), *La città ideale nella tradizione classica e biblico-cristiana, Atti del convegno nazionale di studi sulla città ideale nella tradizione classica e biblico-cristiana*, Torino 2–4 maggio 1985, Torino: Regione Piemonte, Assessorato alla Cultura 1987, 35–56.
- , *L'utopia*, in: CAMBIANO, Giuseppe / CANFORA, Luciano / LANZA, Diego, *Lo spazio letterario della Grecia antica, La produzione e la circolazione del testo, La polis*, Vol. I, Tomo I, Roma: Salerno Editrice 1992, 493–523.
- BERTHOLET, Alfred, *Hesekiel*, Tübingen: J.C.B. Mohr 1936, (Handbuch zum Alten Testament 13).
- BETZ, Otto, φωνή, ThWNT IX, 272–294.
- BEYER, Klaus, *Die aramäischen Texte vom Toten Meer, Ergänzungsband*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1994.
- Biblia Hebraica Stuttgartensia*, edidit Rudolf KITTEL, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft (1967/77) 1984.
- BIETAK, Manfred, *La naissance de la notion de ville dans l'Égypte Ancienne, un acte politique?*, Cahier de Recherches de l'Institut de Papyrologie et d'Égyptologie de Lille 8 (1986), (Sociétés urbaines en Égypte et au Soudan), 29–35.
- BIRD, James, *Centrality and Cities*, London – Henley – Boston: Routledge & Kegan Paul 1977.
- BLACK, Jeremy, *Sumerian balag Compositions*, Bibliotheca Orientalis 44 (1/2, 1987), 32–79.
- , / GREEN, Anthony, *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia, An illustrated dictionary*, London: British Museum Press 1992.
- BLASS, Friedrich / DEBRUNNER, Albert / REHKOPF, Friedrich, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1984.
- BLEIBETREU, Erika, *Babylonische Kartographie*, in: KRETSCHMER, Ingrid / DÖRF-LINGER, Johannes / WAWRIK Franz (Hrsg.), *Lexikon zur Geschichte der Kartographie, Von den Anfängen bis zum ersten Weltkrieg*, Bd. 1, Wien: Franz Deuticke 1986, 60–63.
- BLOCK, Daniel I., *The Book of Ezekiel, Chapters 1–24*, Grand Rapids – Cambridge, U.K.: Eerdmans 1997, (New International Commentary on the Old Testament).
- BORGER, Rykle, *Assyrisch-babylonische Zeichenliste*, Neukirchen – Vluyn: Neukirchener Verlag 1978.
- , *Historische Texte in akkadischer Sprache aus Babylonien und Assyrien*, in: Texte aus der Umwelt des Alten Testaments I/4 (Historisch-chronologische Texte), Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1984, 354–409.
- , *Schlüssel zu M.E. Cohen, CLAM*, Bibliotheca Orientalis 47 (1/2, 1990), 6–39.
- , *Tonmännchen und Puppen*, Bibliotheca Orientalis 30 (3/4, 1973), 176–183.
- BOST, Hubert, *Le récit de Babel – Gn 11,1–9*, in: *La ville dans le Proche-Orient Ancien*, Actes du colloque de Cartigny 1979, Leuven: Peeters 1983, 231–237.
- BOTTA, Paul E., *Monument de Ninive, découvert et décrit par M. P. E. Botta, mesuré et dessiné par M. E. Flandin*, Paris: Imprimerie nationale 1849.

- BOTTÉRO, Jean, *L'épopée de Gilgameš, Le grand homme qui ne voulait pas mourir*, Paris: Gallimard 1992.
- , *Magie*, RLA VII, 200–234.
- , *Mythes et rites de Babylone*, Genève – Paris: Slatkine – Champion 1985.
- , / KRAMER Samuel N., *Uomini e dèi della Mesopotamia, Alle origini della mitologia a cura di Giovanni Bergamini*, Torino: Einaudi 1992, (ed. orig. *Lorsque les dieux faisaient l'homme*, Paris: Gallimard 1989).
- BOTTIN, Luigi (a cura di), *Ippocrate, Arie acque luoghi*, con testo greco a fronte, Venezia: Marsilio 1986.
- BOUZARD, Walter C. Jr., *We Have Heard with our Hears, o God, Sources of the Communal Laments in the Psalms*, Atlanta: Scholars Press 1997, (Society of Biblical Literature Dissertation Series 159).
- BOZZI, Andrea, *Note di lessicografia ippocratica, Il trattato sulle arie, le acque, i luoghi*, Roma: Edizioni dell'Ateneo 1982.
- BRANDENBURGER, Egon, *Die Verborgenheit Gottes im Weltgeschehen, Das literarische und theologische Problem des 4. Esrabuches*, Zürich: TVZ 1981, (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 68).
- BRAUDEL, Fernand, *Les structures du quotidien: le possible et l'impossible*, Paris: Armand Colin 1979, (Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XVe–XVIIIe siècle, tome 1).
- BROSHI, Magen, *Visionary Architecture and Town Planning in the Dead Sea Scrolls*, in: DIMANT, Deborah / SCHIFFMAN, Lawrence H. (ed.), *Time to Prepare the Way in the Wilderness: Papers on the Qumran Scrolls*, Leiden: Brill 1995, (Studies on the Texts of the Desert of Judah 16), 9–22.
- BRÜSCHWEILER, Françoise, *La ville dans les textes littéraires sumériens*, in: *La ville dans le Proche-Orient Ancien*, Actes du colloque de Cartigny 1979, Leuven: Peeters 1983, 180–198.
- BÜCHSEL, Friedrich, κρίνω κτλ, ThWNT III, 920–955.
- BÜTTNER, Manfred, *Zur Geschichte und Systematik der Religionsgeschichte*, in: BÜTTNER, Manfred / HOHEISEL, Karl / KÖPF, Ulrich (Hrsg.), *Grundfragen der Religionsgeographie, Mit Fallstudien zum Pilgertourismus*, Berlin: Reimer 1985, (Geographia Religionum I), 13–121.
- CAD: *The Assyrian Dictionary of the University of Chicago*, Chicago: Oriental Institute 1956–.
- CAGNI, Luigi, *Le religioni della Mesopotamia*, in: FILORAMO, Giovanni (a cura di), *Storia delle religioni*, vol. I: *Le religioni antiche*, Roma – Bari: Laterza 1994, 115–176.
- CALVINO, Italo, *Le città invisibili*, Torino: Einaudi 1984 (1972).
- CARDINI, Franco (a cura di), *La città e il sacro*, Garzanti – Scheiwiller 1994.
- CASSIN, Elena, *La splendeur divine, Introduction à l'étude de la mentalité mésopotamienne*, Paris – La Haye: Mouton 1968, (Civilisations et sociétés 8).
- CASSUTO, Umberto, *A Commentary on the Book of Genesis, Part II: From Noah to Abraham*, Genesis VI,9–XI,32, Jerusalem: The Magnes Press – The Hebrew University 1964 (first published in Hebrew, Jerusalem 1949).
- CASTAGNOLI, Ferdinando, *Ippodamo di Mileto e l'urbanistica a pianta ortogonale*, Roma: de Luca 1956.
- CASTELLINO Giorgio R., *Mitologia sumerico-accadica*, Torino: Società editrice internazionale 1966.
- , *Testi sumerici e accadici*, Torino: UTET 1977, (Classici delle religioni, Le religioni orientali).
- CHAMPION, Timothy C. (ed.), *Centre and Periphery, Comparative Studies in Archeology*, London: Unwin Hyman 1989.
- CHILDE, Gordon, *The Urban Revolution*, Town Planning Review 21 (1950), 3–17.
- CHYUTIN, Michael, *The New Jerusalem: Ideal City*, Dead Sea Discoveries 1 (1994), 71–97.



- , *The New Jerusalem Scroll from Qumran, A Comprehensive Reconstruction*, Sheffield: Academic Press 1997, (Journal for the Study of the Pseudepigrapha, Supplement Series 25).
- CLAM: COHEN, Mark E., *The Canonical Lamentations of Ancient Mesopotamia*, vol. 1–2, Ann Arbor: Capital Decisions Limited 1988.
- COHEN, Mark E., *Balag-compositions, Sumerian Lamentation Liturgies of the Second and First Millennium b.c.*, Malibu: Undena 1974, (Sources from the Ancient Near East 1/2).
- , *Sumerian Hymnology: The Eršemma*, Cincinnati: Hebrew Union College 1981.
- , *The Canonical Lamentations of Ancient Mesopotamia*, vol. 1–2, Ann Arbor: Capital Decisions Limited 1988.
- COLLINS, Adela Yarbro, *Crisis and Catharsis, The Power of the Apocalypse*, Philadelphia: Westminster Press 1984.
- , *Feminine Symbolism in the Book of Revelation*, Biblical Interpretation 1 (1993), 20–33.
- COLLINS, John J., *Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature*, Grand Rapids: Eerdmans 1998 (1984).
- , *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*, London – New York: Routledge 1997.
- , *The Jewish Apocalypses*, Semeia 14 (1979), 21–50.
- , *Towards the Morphology of a Genre*, Semeia 14 (1979), 1–20.
- COOKE, George A., *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Ezekiel*, Edinburgh: T. & T. Clark 1936, (International Critical Commentary).
- COOPER, Jerrold S., *The Curse of Agade*, Baltimore – London: Johns Hopkins 1983.
- COPPA, Mario, *Piccola storia dell'urbanistica*, vol. 2: *Paesaggio e ambiente*, Torino: UTET 1990.
- DALLEY, Stephanie, *Myths from Mesopotamia, Creation, the Flood, Gilgamesh, and Others*, Oxford: University Press 1989.
- DEFFONTAINES, Pierre, *Géographie et religions*, Paris: Gallimard 1948.
- DEIMEL, Anton, *Sumerisch-akkadisches Glossar*, Roma: Verl. des päpstl. Bibelinstituts 1934, (Scripta Pontificii Instituti Biblici).
- DEININGER, Jürgen, *Die antike Welt in der Sicht Max Webers*, München: Minerva 1987, (Eichstätter Hochschulreden 59).
- DELEBECQUE, Édouard, «Je vis» dans l'Apocalypse, Revue Thomiste 88 (1988), 460–466.
- , «J'entendis» dans l'Apocalypse, Revue Thomiste 89 (1989), 85–90.
- DELFANTE, Charles, *Grande histoire de la ville de la Mésopotamie aux États-Unis*, Paris: Armand Colin/Masson 1997.
- DIJK, Johannes J. A. van *Le motif cosmique dans la pensée sumérienne*, Acta Orientalia 28 (1964–1965), 1–59.
- DILLER, Hans (Hrsg.), *Hippocrates, Über die Umwelt* (hrsg. und übersetzt von H.D.), Berlin: Akademie-Verlag 1970.
- , *Wanderarzt und Aitiologe, Studien zur hippocratischen Schrift περί αέρων, ύδάτων, τόπων*, Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung 1934, (Philologus, suppl. 26, 3).
- DOBBS-ALLSOPP, F.W., *Weep, o Daughter of Zion: A Study of the City-Lament Genre in the Hebrew Bible*, Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico 1993, (Biblica et orientalia 44).
- DOUGHERTY, James, *The Fivesquare City, The City in the Religious Imagination*, Notre Dame (Indiana): University Press 1980.
- DURAND, Jean-Marie, *Les écrits mésopotamiens*, in: BARUCQ, André et al., *Écrits de l'Orient Ancien et sources bibliques*, Paris: Desclée 1986, 107–155.
- DUTHOY, Robert, *Qu'est-ce qu'une polis? Esquisse d'une morphologie succincte*, Etudes Classiques 54 (1986), 3–20.
- EBELING, Erich, *Ein Preislied auf die Kultstadt Arba-ilu aus neuassyrischer Zeit*, Jahrbuch für Kleinasiatische Forschung 2 (1952/1953), 274–282.
- , *Literarische Keilschrifttexte aus Assur (LKA)*, Berlin: Akademie-Verlag 1953.

- , *Tod und Leben nach den Vorstellungen der Babylonier*, Berlin – Leipzig: de Gruyter 1931.
- ECK, Diana L., *The City as a Sacred Center*, in: SMITH, Bardwell / REYNOLDS, Holly Baker (ed.), *The City as a Sacred Center, Essays on Six Asian Contexts*, Leiden – New York – Kopenhagen – Köln: Brill 1987.
- EDZARD, Dietz O., *Das «Wort im Ekur» oder die Peripetie in «Fluch über Akkade»*, in: BEHRENS, Hermann / LODING, Darlene / ROHT, Martha T. (ed.), *DUMU-E<sub>2</sub>-DUB-BA-A, Studies in Honor of Åke W. Sjöberg*, Philadelphia: University Museum 1989, 99–105.
- , *Die «zweite Zwischenzeit» Babyloniens*, Wiesbaden: Harrassowitz 1957.
- , *Irikagina (Urukagina)*, *Aula Orientalis* 9 (1991), 77–79 (Festschrift für M. Civil).
- , *Literatur*, RLA VII, 35–48.
- , *Sumerische historische Kompositionen*, in: Kindlers Literaturlexikon, Bd. X, Zürich: Kindler 1970, 9096–9099.
- EISENMAN, Robert H. / WISE, Michael, *The Dead Sea Scrolls Uncovered*, Shaftesbury – Rockport: Element 1992.
- ELIADE, Mircea, *Centre du monde, temple, maison*, in: BLOCH, Raymond (éd.), *Le symbolisme cosmique des monuments religieux, Actes de la conférence internationale qui a eu lieu sous les auspices de l' Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente à Rome, avril-mai 1955*, Roma – New York: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente 1957, 57–82.
- , *Il mito dell'eterno ritorno, Archetipi e ripetizione*, Roma: Borla 1999 (ed. orig. *Le mythe de l'éternel retour, Archétypes et répétition*, Paris: Gallimard 1949).
- , *Il sacro e il profano*, Torino: Bollati Boringhieri <sup>3</sup>1984, (ed. orig. *Le sacré et le profane*, Paris: Gallimard 1965).
- , *Structures and Changes in the History of Religions*, in: KRAELING, Carl H. / ADAMS, Robert M. (ed.), *City Invincible, A Symposium on Urbanisation and Cultural Development in the Ancient Near East held at the Oriental Institute of the University of Chicago, December 4–7, 1958*, Chicago: University Press 1960, 351–366.
- , *Trattato di storia delle religioni*, Torino: Bollati Boringhieri 1976 (ed. orig. *Traité d'histoire des religions*, Paris: Payot 1948).
- EMMENDORFFER, Michael, *Der ferne Gott, Eine Untersuchung der alttestamentlichen Volksklagelieder vor dem Hintergrund der mesopotamischen Literatur*, Tübingen: J.C.B. Mohr 1998, (Forschungen zum AT 21).
- ERMAN, Adolf / GRAPOW, Hermann (Hrsg.), *Wörterbuch der Ägyptischen Sprache*, Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Vol. I–V, 1926–1931.
- ESHEL, Ben-Zion, *The Semantics of the World «IR – עִיר» in the Language of the Bible*, *Beth Mikra, Bulletin of the Israel Society for Biblical Research and the Department for Education and Culture in the Diaspora of the World Zionist Organization Jerusalem* 54 (1972–73), 327–341, 423 s.
- EWNT: BALZ, Horst / SCHNEIDER, Gerhard (Hrsg.), *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. I – III, Stuttgart: Kohlhammer <sup>2</sup>1992.
- FALKENSTEIN, Adam, *Buchbesprechung von S. N. Kramers Lamentation over the Destruction of Ur*, *Zeitschrift für Assyriologie* 49 (1950), 320–324.
- , *Das Sumerische*, Leiden: Brill 1959, (Handbuch der Orientalistik).
- , *Die Haupttypen der sumerischen Beschwörung literarisch untersucht*, Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung 1931, (Leipziger Semitische Studien NF 1).
- , *Die Inschriften Gudeas von Lagaš. I. Einleitung*, Roma: Pontificio Istituto Biblico 1996, (Analecta Orientalia 30).
- , *Fluch über Akkade*, *Zeitschrift für Assyriologie* 57 (1965), 43–124.
- , *Sumerische Götterlieder*, I. Teil, Heidelberg: Carl Winter – Universitätsverlag 1959, (Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften).
- , *Zur Chronologie der sumerischen Literatur, Die nachaltbabylonische Stufe*, *Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft* 85 (1953), 1–26.

- , / VON SODEN, Wolfram, *Sumerische und Akkadische Hymnen und Gebete*, Zürich – Stuttgart: Artemis 1953.
- FARBER, Gertrud, m e, RLA VII, 610–613.
- FERGUSON, John, *Utopias of the Classical World*, London: Thames and Hudson 1975.
- FERRIS, Paul W. Jr., *The Genre of Communal Lament in the Bible and the Ancient Near East*, Atlanta: Scholars Press, (Society of Biblical Literature Dissertation Series 127).
- FICHTNER, Gerhard, *Corpus Hippocraticum, Verzeichnis der Hippokratischen und Pseudo-hippokratischen Schriften*, Tübingen: Institut für Geschichte der Medizin 1989.
- FINLEY, Moses I., *L'economia degli antichi e dei moderni*, Roma – Bari: Laterza 1974, (ed. orig. *The Ancient Economy*, Berkeley – Los Angeles: University of California Press 1973).
- , *La cité antique: de Fustel de Coulanges à Max Weber et au-delà*, in: FINLEY, Moses I., (ed.), *Mythe, mémoire, histoire, Les usages du passé*, Paris: Flammarion 1981, 89–120 (ed. orig. *The Ancient City: From Fustel de Coulanges to Max Weber and Beyond*, *Comparative Studies in Society and History* 19 (1977), 305–327).
- FINNEGAN, Ruth, *Tales of the City, A Study of Narrative and Urban Life*, Cambridge: University Press 1998.
- FOHRER, Georg, *Die Gattung der Berichte über symbolische Handlungen der Propheten*, in: *Studien zur alttestamentlichen Prophetie*, Berlin 1967, (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentlichen Wissenschaft 99), 92–112 (= *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 64 (1952), 101–120).
- , *Die Glossen im Buche Ezechiel*, in: *Studien zur alttestamentlichen Prophetie*, Berlin 1967, (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentlichen Wissenschaft 99), 204–221 (= *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 63 (1951), 33–53).
- , *Prophetie und Magie*, in: *Studien zur alttestamentlichen Prophetie*, Berlin 1967, (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentlichen Wissenschaft 99), 242–264 (= *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 78 (1966), 25–47).
- FOKKELMAN, Johannes P., *Narrative Art in Genesis, Specimens of Stylistic and Structural Analysis*, Sheffield: Sheffield Academic Press<sup>2</sup> 1991 (1975).
- FOSSEY, M.C., *Études assyriennes*, *Journal Asiatique* 9 (1,1917), 473–497.
- FRICK, Frank S., *The City in Ancient Israel*, Missoula (Montana): Scholars Press 1977, (Society of Biblical Literature Diss. Series 36).
- FRIEBEL, Kelvin G., *Jeremiah's and Ezekiel's Sign-Acts*, Sheffield: Academic Press 1999, (Journal for the Study of the Old Testament Suppl. Series 283).
- FRORIEP, Siegfried, *Der antike Mensch und seine Stadt, Bildliche und literarische Aussagen*, *Antike Welt* 20 (1989), 22–30.
- FUCHS, Andreas, *Die Inschriften Sargons II. aus Khorsabad*, Göttingen: Cuvillier 1993.
- FUCHS, Gotthard / MOLTSMANN, Bernhard / PRIGGE, Walter (Hrsg.), *Mythos Metropole*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1995.
- FUSTEL DE COULANGES, Numa-Denis, *La cité antique, Étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome*, Paris: Flammarion 1984 (trad. it.: *La città antica*, Firenze: Sansoni 1972).
- GALAMBUSH, Julie, *Jerusalem in the Book of Ezekiel, The City as Yahweh's Wife*, Atlanta: Scholars Press 1992, (Society of Biblical Literature Dissertation Series 130).
- GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino (a cura di), *Testi di Qumran*, traduzione italiana dai testi originali con note di Corrado Martone, Brescia: Paideia 1996, (Biblica 4).
- , *The «New Jerusalem» and the Future Temple of the Manuscripts from Qumran*, in: *Qumran and Apocalyptic, Studies on the Aramaic Texts from Qumran*, Brill: Leiden – New York – Köln 1992, (Studies on the Texts of the Desert of Judah IX), 180–213.

- GARCÍA SANTOS, Angel, *Gn 11,1-9: critica literaria y de la redacción*, Estudios Bíblicos 47 (1989), 289-318.
- GEERTZ, Clifford, *Religion as a Cultural System*, in: *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books 1973, 87-125.
- GEHLEN, Rolf, *Raum*, in: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe IV*, Stuttgart - Berlin - Köln: Kohlhammer 1998, 377-398.
- , *Welt und Ordnung, Zur soziokulturellen Dimension von Raum in frühen Gesellschaften*, Marburg: Diagonal-Verlag 1995.
- GEORGE, Andrew R., *Babylonian Topographical Texts*, Leuven: Peeters 1992, (*Orientalia Lovaniensia Analecta* 40).
- , «*Bond of the Lands*»: *Babylon, the Cosmic Capital*, in: WILHELM, Gernot (Hrsg.), *Die Orientalische Stadt: Kontinuität, Wandel, Bruch, 1. Internationales Colloquium der Deutschen Orient-Gesellschaft, 9.-10. Mai 1996 in Halle/Saale, Saarbrücken*: SDV 1997, 125-145.
- , *The Opening of the Epic of Gigameš* (100), *Nouvelles assyriologiques brèves et utilitaires* 3 (1998), 90.
- GIESEN, Heinz, *Die Offenbarung des Johannes*, Regensburg: Pustet 1997, (*Regensburger Neues Testament*).
- GIULIANO, Antonio, *Le città dell'Apocalisse*, Roma: Newton 1981.
- GÖRG, Manfred, *Ezechiels unreine Speise*, *Biblische Notizen* 19 (1982), 22-23.
- GRECO, Emanuele / TORELLI, Mario, *Storia dell'urbanistica, Il mondo greco*, Roma - Bari: Laterza 1983.
- GREEN, Margareth W., *The Eridu Lament*, *Journal of Cuneiform Studies* 30 (1978), 127-167.
- , *The Uruk Lament*, *Journal of the American Oriental Society* 104 (1984), 253-279.
- GREENBERG, Moshe, *Ezekiel 1-20, A New Translation with Introduction and Commentary*, Garden City, NY: Doubleday 1983, (*The Anchor Bible* 22).
- GROUPE D'ENTREVERNES, *Analyse sémiotique des textes, Introduction - Théorie - Pratique*, Lyon: Presses universitaires 1979, (*Linguistique et sémiologie*).
- GRUNDMANN, Walter, ἀμαρτάνω, ἀμάρτημα, ἀμαρτία, *ThWNT I*, 305-320.
- GUALTIERI, Antonio R., *Landscape, consciousness, and culture*, *Religious Studies* 19 (1983), 161-174.
- GUNKEL, Hermann, *Das 4. Buch Esra*, in: KAUTZSCH, Emil, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments, Zweiter Band: Die Pseudepigraphen des Alten Testaments*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1975, 331-401.
- GÜTERBOCK, Hans-Gustav, *Die historische Tradition und ihre literarische Gestaltung bei Babyloniern und Hethitern bis 1200*, *Zeitschrift für Assyriologie* 42 (1934), 1-91.
- GWALTNEY, W.C. Jr., *The Biblical Book of Lamentations in the Context of Near Eastern Lament Literature*, in: HALLO, William W. / MOJER, James C. / PERDUE, Leo G. (ed.), *Scripture in Context II: More Essays on the Comparative Method*, Winona Lake (Indiana): Eisenbrauns 1983, 191-211.
- HADAS-LEBEL, Mireille, *Jérusalem contre Rome*, Paris: Cerf 1990.
- HALDAR, Alfred, *Fest*, *RLA III*, 40-43.
- HALLO, William W., *On the Antiquity of Sumerian Literature*, *Journal of the American Oriental Society* 83 (1963), 167-176.
- , *The Cultic Setting of Sumerian Poetry*, in: *Actes de la XVIIe rencontre assyriologique internationale*, Bruxelles 1970, 116-134.
- , / SIMPSON William K., *The Ancient Near East, A History*, New York - Chicago - San Francisco - Atlanta: Harcourt Brace Jovanovich 1971.
- HAMMOND, Mason, *The City in Ancient World*, Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press 1972.

- HARNISCH, Wolfgang, *Die Ironie der Offenbarung, Exegetische Erwägungen zur Zionvision im 4. Buch Esra*, Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft 95 (1983), 75–95.
- HAUCK, Friedrich / SCHULZ, Siegfried, πόρνη κτλ., ThWNT IVI, 579–595.
- HAWKINS, Peter S. (ed.), *Civitas, Religious Interpretations of the City*, Atlanta (Georgia): Scholars Press 1986.
- HECKER, Karl, *Das akkadische Gilgamesch-Epos*, in: *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments III/4 (Mythen und Epen II)*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1994, 646–744.
- , *Ein Preislied auf die Stadt Arbela*, in: *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments II/5 (Lieder und Gebete I)*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1989, 768–770.
- , *Kleinere Schöpfungserzählungen*, in: *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments III/4 (Mythen und Epen II)*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1994, 603–611.
- HEIDEL, Alexander, *The Babylonian Genesis, The Story of Creation*, Chicago: University Press <sup>2</sup>1951 (1942).
- HEIMPEL, Wolfgang, *Mythologie*, RLA VIII, 537–564.
- HEINRICH, Ernst / SEIDL, Ursula, *Grundrisszeichnungen aus dem Alten Orient*, Mitteilungen der Deutschen Orientgesellschaft 98 (1967), 24–45.
- HENGEL, Martin / MITTMANN, Siegfried / SCHWEMER Anna Maria (Hrsg.), *La Cité de Dieu, Die Stadt Gottes, 3. Symposium Strasbourg, Tübingen, Uppsala, 19.–23. September 1998 in Tübingen*, Tübingen: Mohr 2000, (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 129).
- HOHEISEL, Karl, *Geographische Umwelt und Religion in der Religionswissenschaft*, in: BÜTTNER, Manfred / HOHEISEL, Karl / KÖPF, Ulrich (Hrsg.), *Grundfragen der Religionsgeographie, Mit Fallstudien zum Pilgertourismus*, Berlin: Reimer 1985, (Geographia Religionum I), 123–164.
- , *Religionsgeographie*, in: CANCIK, Hubert / GLADIGOW, Burkhard / LAUBSCHER, Matthias (Hrsg.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Bd. I, Stuttgart – Berlin – Köln: Kohlhammer 1988, 108–120.
- , *Religionsgeographie*, in: WALDENFELS, Hans (Hrsg.), *Lexikon der Religionen*, Freiburg i.Br.: Herder 1987, 539–543.
- HOROWITZ, Wayne, *Mesopotamian Cosmic Geography*, Winona Lake: Eisenbrauns 1998, (Mesopotamian Civilisations 8).
- , *The Babylonian Map of the World*, Iraq 50 (1988), 147–165.
- HRWG: CANCIK, Hubert / GLADIGOW, Burkhard / LAUBSCHER, Matthias (Hrsg.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz: Kohlhammer 1988–.
- HULST, Alexander R., עיר 'ir Stadt, THAT II, München – Zürich: Kaiser – TVZ <sup>3</sup>1984 (1971).
- HUMPHREY, Edith McEwan, *The Ladies and the Cities, Transformation and Apocalyptic Identity in Joseph and Aseneth, 4 Esra, the Apocalypse and the Shepherd of Hermas*, Sheffield: Academic Press 1995, (Journal for the Study of the Pseudoepigrapha, Supplement Series 17).
- HUOT, Jean-Louis / THALMANN, Jean-Paul / VALBELLE, Dominique (éd.), *Naissance des cités*, Nathan: Paris 1990.
- HUXLEY, Margaret, *The Shape of the Cosmos According to Cuneiform Sources*, Journal of Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland Series 3, 7, 2 (1997), 189–198.
- JACOB, Benno, *Das erste Buch der Tora, Genesis*, Berlin: Schocken Verlag 1934, (reprint: New York: KTAV Publishing).
- JACOBSEN, Thorkild, *Mesopotamia*, in: FRANKFORT, H. / FRANKFORT, H.A. / WILSON, John A. / JACOBSEN Th. / IRWIN, William A. (ed.), *The Intellectual Adventure of Ancient Man*, Chicago – London: University Press 1946, 125–184.

- , *Review of «Lamentation over the Destruction of Ur»*, by S.N. Kramer, *American Journal of Semitic Languages* 58 (1941), 219–224.
- , *The Harps that Once...*, *Sumerian Poetry in Translation*, New Haven – London: Yale University Press 1987.
- , *The Treasures of Darkness, A History of Mesopotamian Religion*, New Haven – London: Yale university Press 1976.
- JASTROW, Morris Jr., *Sumerian Myths of Beginnings*, *American Journal of Semitic Languages* 33 (1916/1917), 91–144.
- JENSEN, Peter, *Assyrisch-Babylonische Mythen und Epen*, Berlin: Reuther 1900, (Keilinschriftliche Bibliothek 6/1).
- JESKE, Richard L., *Spirit and Community in the Johannine Apocalypse*, *New Testament Studies* 31 (1985), 452–466.
- JOLY, Robert, *Die Hippokratische Frage und das Zeugnis des «Phaidros»*, in: FLASHAR, Hellmut (Hrsg.), *Antike Medizin*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1971, (Wege der Forschung 21), 52–82.
- JOUANNA, Jacques, *Hippocrate, Tome II/2: Airs, eaux, lieux*, Texte et traduction, Paris: Les Belles Lettres 1996.
- , *Hippocrates*, Baltimore – London: Johns Hopkins University Press 1999 (ed. orig. *Hippocrate*, Prais: Arthème Fayard 1992).
- KARRER, Martin, *Die Johannesoffenbarung als Brief, Studien zu ihrem literarischen, historischen und theologischen Ort*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1986, (FRLANT 140).
- KATZ, Dina, *Gilgamesh and Akka*, Groningen: STYX Publications 1993.
- KEDAR-KOPFSTEIN, Benjamin, תפח, ThWAT VII, 840–849.
- KELLERMANN, Dieter, מדרל, THWAT IV, 641–646.
- KING, Leonard W., *Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum*, London: British Museum 1901.
- KIRK, Geoffrey, S., *Myth, Its meaning and Functions in Ancient and Other Cultures*, London – Berkeley – Los Angeles: Cambridge University Press – University of California Press 1970.
- KITTEL, Gerhard, ἔρημος κτλ., ThWNT II, 654–657.
- KLIJN, A. Frederik (Hrsg.), *Der lateinische Text der Apokalypse des Esra*, Berlin: Akademie Verlag 1983 (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 131).
- KOCH, Klaus, *Vom prophetischen zum apokalyptischen Visionsbericht*, in: HELLHOLM, David (ed.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East, Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism, Uppsala, August 12–17, 1979*, Tübingen<sup>2</sup> 1989 (1983), 413–446.
- KÖCHER, Franz, *Ein spätbabylonischer Hymnus auf den Tempel Ezida in Borsippa*, *Zeitschrift für Assyriologie* 53 (1959), 236–240.
- KOLB, Frank, *Die Stadt im Altertum*, München: Beck 1984.
- KOSTOF, Spiro, *Junctions of Town and Country*, in: BOURDIER, Jean-Paul / ALSAYYAD, Nezar (ed.), *Dwellings, Settlements and Tradition, Cross-cultural Perspectives*, Lanham – New York – London: University Press of America 1989.
- , *The City Assembled*, London: Thames and Hudson 1992.
- , *The City Shaped, Urban Patterns and Meanings Through History*, London: Thames and Hudson 1991.
- KRAFT, Heinrich, *Die Offenbarung des Johannes*, Tübingen: Mohr 1974, (Handbuch zum Neuen Testament 16a).
- KRAMER, Samuel N., *Enki and Ninhursag. A Sumerian «Paradise» Myth*, New Haven: American Schools of Oriental Research 1945, (Bulletin of the American Schools of Oriental Research, Supplementary Studies 1).
- , *From the Poetry of Sumer: Creation, Glorification, Adoration*, Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press 1979.

- , *Lamentation over the Destruction of Ur*, Chicago: University Press 1940, (Assyriological Studies 12).
- , *Self-Laudatory Hymn of Inanna and Her Omnipotence*, in: Pritchard, JAMES B. (ed.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton (New Jersey): Princeton University Press 1969, 578s.
- , *Sumerian Mythology, A Study of Spiritual and Literary Achievement in the Third Millennium B.C.*, Philadelphia, American Philosophical Society 1944.
- , *The Sumerians, Their History, Culture, and Character*, Chicago: University Press 1963.
- , *The Weeping Goddess: Sumerian Prototypes of the Mater Dolorosa*, *Biblical Archaeologist* 46 (1983), 69–80.
- , / MAIER, John, *Myths of Enki, The Crafty God*, New York – Oxford: Oxford University Press 1989.
- KRAYBILL, Nelson J., *Imperial Cult and Commerce in John's Apocalypse*, Sheffield: Sheffield Academic Press 1996, (Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 132).
- KRECHER, Joachim, *Kataloge, literarische*, RLA V, 478–485.
- , *Klagelied*, RLA VI, 1–6.
- , *Sumerische Kultlyrik*, Wiesbaden: Harrassowitz 1966.
- , *Sumerische Literatur*, in: RÖLLIG, Wolfgang, *Altorientalische Literaturen*, Wiesbaden: Athenaion 1978, (Neues Handbuch der Literaturwissenschaft 1), 101–150.
- KRÜGER, Thomas, *Geschichtskonzepte im Ezechielbuch*, Berlin – New York: de Gruyter 1989, (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentlichen Wissenschaft 180).
- KUHRT, Amélie, *The Ancient Near East, c. 3000–300BC*, Vol. I + II, London – New York: Routledge 1995.
- KUNSTMANN, Walter G., *Die babylonische Gebetsbeschwörung*, Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung 1932, (Leipziger Semitische Studien NF 2).
- KUTSCHER, Raphael, *Oh Angry Sea (a-ab-ba hu-luh-ha): The History of a Sumerian Congregational Lament*, New Haven – London: Yale University Press 1975.
- KWASMAN, Theodore, *A New Join to the Epic of Gilgameš Tablet I*, (99), *Nouvelles assyriologiques brèves et utilitaires* 3 (1998), 89.
- La Sacra Bibbia, Nuova riveduta sui testi originali*, Ginevra: Società Biblica di Ginevra 1994.
- La ville dans le Proche-Orient Ancien*, Actes du colloque de Cartigny 1979, Leuven: Peeters 1983.
- LABAT, René, *Les religions du Proche-Orient asiatique, Textes babyloniens, ougaritiques, hittites*, Paris: Fayard/Denoël 1970.
- LAMBERT, Maurice, *Les villes du Sud-mésopotamien et l'Iran au temps de Naramsin*, *Oriens Antiquus* 13 (1974), 1–24.
- , / TOURNAY Raymond, «Enki et Ninhursag», *A propos d'un ouvrage récent*, *Revue d'Assyriologie et d'Archéologie orientale* 43 (1949), 105–136.
- LAMBERT, Wilfred G., *Enuma Elisch*, in: Texte aus der Umwelt des Alten Testaments III/4 (Mythen und Epen II), Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1994, 562–602.
- , *Gilgameš in Religious, Historical and Omen Texts and the Historicity of Gilgameš*, in: GARELLI, Paul (éd.), *Gilgameš et sa légende, Études recueillies par P. Garelli à l'occasion de la VIIe Rencontre Assyriologique Internationale (Paris 1958)*, Paris: Imprimerie Nationale 1960, 39–56.
- , *Studies in Marduk*, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 47 (1984), 1–9.
- LAMPL, Paul, *Cities and Planning in the Ancient Near East*, New York: George Braziller 1968.
- LANATA, Giuliana, *Medicina magica e religione popolare in Grecia fino all'età di Ippocrate*, Roma: Edizioni dell'Ateneo 1967.
- LANCZKOWSKI, Günter, *Einführung in die Religionswissenschaft*, Darmstadt: WBG 1991 (1980).

- LANDSBERGER, Benno, *Einige unerkannt gebliebene oder verkannte Nomina des Akkadischen*, Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes 57 (1961), 1–23.
- , *Einleitung in das Gilgameš-Epos*, in: OBERHUBER, Karl (Hrsg.), *Das Gilgamesch-Epos*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1977, 171–177.
- LANG, Bernhard, *Kein Aufstand in Jerusalem: Die Politik des Propheten Ezechiel*, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1978.
- , *Prophetie, prophetische Zeichenhandlung und Politik in Israel*, Theologische Quartalschrift 161 (1981), 275–280.
- , *Street Theater, Raising the Dead, and the Zoroastrian Connection in Ezekiel's Prophecy*, in: LUST, Johan (ed.), *Ezekiel and His Book*, Leuven: University Press 1986, (Bibliotheca ephemeridum theologicarum lovaniensium 74), 298–316.
- LANGDON, Stephen, *Babylonian Penitential Psalms*, Paris: P. Geuthner 1927, (Oxford Editions of Cuneiform Texts VI).
- , *Calendars of Liturgies and Prayers*, American Journal of Semitic Languages and Literatures 42 (1925/26), 110–127.
- , *Sumerian Epic of Paradise, The Flood and the Fall of Man*, Philadelphia: University Museum 1915, (University of Pennsylvania, The University Museum Publications of the Babylonian section X/1).
- LEEUW, Gerardus van der, *Fenomenologia della religione*, Torino: Universale Bollati Boringhieri 1975, (Serie scientifica 133/134/135, ed. orig. *Phänomenologie der Religion*, Tübingen: J.C.B. Mohr 1933).
- LEITNER, Wilhelm, *Stadtgeographische Probleme aus religionsgeographischer Sicht*, in: RUDOLPH, Kurt / RINSCHKE, Gisbert, *Beiträge zur Religion/Umwelt-Forschung I, Zweiter Tagungsband des interdisziplinären Symposiums in Eichstätt, 5.–8. Mai 1988*, Berlin: Reimer 1989, (Geographia Religionum) 99–112.
- LÉTOUBLON, Françoise, *Fonder une cité, Ce que disent les langues anciennes et les textes grecs ou latin sur la fondation des cités*, Grenoble: ELLUG – Université des langues et lettres 1987.
- LEVI, Mario Attilio, *La città antica, Morfologia e biografia della aggregazione urbana nell'antichità*, Roma: L'Erma di Bretschneider 1989, (Problemi e ricerche di storia antica 12).
- LICHT, Jacob, *An Ideal Town Plan from Qumran – The Description of the New Jerusalem*, Israel Exploration Journal 29 (1979), 45–59.
- LIVERANI, Mario, *Ancient Near Eastern Cities and Modern Ideologies*, in: WILHELM, Gernot (Hrsg.), *Die Orientalische Stadt: Kontinuität, Wandel, Bruch, 1. Internationales Colloquium der Deutschen Orient-Gesellschaft, 9.–10. Mai 1996 in Halle/Saale*, Saarbrücken: SDV 1997, 85–107.
- , *Antico Oriente, Storia, società, economia*, Bari – Roma: Laterza 1988.
- , *La concezione dell'universo*, in: MOSCATI, Sabatino (a cura di), *L'alba della civiltà, Società, economia e pensiero nel Vicino Oriente Antico*, vol. 3: *Il pensiero*, Torino: UTET 1976, 439–516.
- , *La città vicino-orientale antica*, in: ROSSI, Pietro (a cura di), *Modelli di città, Strutture e funzioni politiche*, Torino: Einaudi 1987, (Biblioteca di cultura storica 165), 57–85.
- , *L'origine delle città, Le prime comunità urbane del Vicino Oriente*, Roma: Editori Riuniti 1986, (Libri di base 99).
- LOMBARDI SATRIANI, Luigi M., *Nel labirinto, Itinerari metropolitani*, Roma: Meltemi 1996, (Gli Argonauti 11).
- LUCKENBILL, Daniel D., *Ancient Records of Assyria and Babylonia II, Historical Records of Assyria, From Sargon to the End*, Chicago: University Press 1927.
- LYNCH, Kevin, *The Image of the City*, Cambridge (Massachusetts): MIT – Harvard University Press 1960.
- LYON, David G., *Keilschrifttexte Sargons Königs von Assyrien, (722–705 v. Chr.), Nach den Originalen neu herausgegeben, umschrieben, übersetzt und erklärt*, Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung 1883.



- LXX: *Septuaginta*, id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes edidit Alfred Rahlfs, Vol I + II, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1935, 1982.
- MAIER, Johann, *Die Tempelrolle vom Toten Meer und das «Neue Jerusalem»*, München – Basel: Reinhardt 1997, (UTB 829).
- MAISELS, Charles K., *The Emergence of Civilization, From Hunting and Gathering to Agriculture, Cities and the State in the Near East*, London – New York: Routledge 1990.
- MANSFELD, Jaap, *The Historical Hippocrates and the Origins of Scientific Medicine*, in: RUSE, Michael (ed.), *Nature Animated, Historical and Philosophical Case Studies in Greek Medicine, Nineteenth-Century and Recent Biology, Psychiatry, and Psychoanalysis*, Dordrecht – Boston – London: Reidel 1983, (The University of Western Ontario Series in Philosophy of Science 21), 49–76.
- MARRASSINI, Paolo, *Quarto libro di Ezra*, in: SACCHI, Paolo (a cura di), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, Vol. II, Torino: UTET 1989, 235–377.
- MARTIN-ACHARD, Robert, *L'image de la ville*, in: *La ville dans le Proche-Orient Ancien, Actes du colloque de Cartigny 1979*, Leuven: Peeters 1983, 177–179.
- MATTHIAE, Paolo, *L'arte degli assiri, Cultura e forma del rilievo storico*, Roma – Bari: Laterza 1996.
- MATOUŠ, Lubor, *Zu neueren Übersetzungen des Gilgameš-Epos*, *Archív Orientální* 44 (1976), 63–67.
- MAUL, Stefan M., *Die altorientalische Hauptstadt – Abbild und Nabel der Welt*, in: WILHELM, Gernot (Hrsg.), *Die Orientalische Stadt: Kontinuität, Wandel, Bruch*, 1. Internationales Colloquium der Deutschen Orient-Gesellschaft, 9.–10. Mai 1996 in Halle/Saale, Saarbrücken: SDV 1997, 109–124.
- , «Herzberuhigungsklagen», *Die sumerisch-akkadischen Eršahunga-Gebete*, Wiesbaden: Harrassowitz 1988.
- MEIER, Gerhard, *Ein neues Bruchstück des babylonischen Schöpfungsmythos*, *Archiv für Orientforschung* 20 (1963), 82.
- MEISSNER, Bruno, *Babylonische und griechische Landkarten*, *Klio* 19 (1925), 97–100.
- , / ROST Paul, *Die Bauinschriften Assarhaddons*, *Beiträge zur Assyriologie* III (1896), 189–362.
- MENZEL, Brigitte, *Assyrische Tempel*, Bd. I: *Untersuchungen zu Kult, Administration und Personal*, Bd. II: *Anmerkungen, Textbuch, Tabellen und Indices*, Rome: Biblical Institute Press 1981, (Studia Pohl, Series maior 10/I–II).
- METZGER, Bruce M., *The Fourth Book of Ezra*, in: CHARLESWORTH, James H. (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, Volume 1: *Apocalyptic Literature and Testaments*, London: Daron, Longman & Todd 1983.
- MEYER, Werner, *Untersuchungen zur Formensprache der babylonischen «Gebetsbeschwörungen»*, Roma: Pontificio Istituto Biblico, (Studia Pohl, Series Maior 5).
- MICHALOWSKI, Piotr, *The Lamentation over the Destruction of Sumer and Ur*, Winona Lake: Eisenbrauns 1989, (Mesopotamian Civilizations).
- MILIK, Józef Tadeusz, *Description de la Jérusalem Nouvelle*, in: BAILLET, Maurice / MILIK, Józef Tadeusz / DE VAUX, Roland (ed.), *Discoveries in The Judaean Desert of Jordan III: Les «petites grottes» de Qumrân*, Oxford: Clarendon Press 1962.
- MOMIGLIANO, Arnaldo, *La città antica di Fustel de Coulanges*, *Rivista Storica Italiana* 87 (1970), 81–98.
- MORALDI, Luigi, *I manoscritti di Qumran*, Milano: Tea 1999, (Religione e Miti 8; prima ed., Torino: UTET 1986).
- MUMFORD, Lewis, *La città nella storia*, Vol. 1–3, Milano: Bompiani 1997 (ed. orig. *The City in History*, London: Hartcourt Brace – Jovanovich 1961).
- , *La cultura delle città*, Torino: Comunità 1999, (Nuova edizione a cura di Michela Rosso e Paolo Scrivano, ed. orig. *The Culture of Cities*, San Diego – New York – London: Harcourt Brace 1938).

- NOBILE, Marco, *La «nuova Gerusalemme» in un documento di Qumran e in Apocalisse 21, Genesi di una teologia*, in: PADOVESE, Luigi (a cura di), *Atti del VI simposio di Efeso su S. Giovanni Apostolo*, Roma: Istituto Franciscano di Spiritualità – Pontificio Ateneo Antoniano 1996, (Turchia: la Chiesa e la sua storia XI), 163–171.
- NORTH, Robert, *A History of Biblical Map Making*, Wiesbaden: Ludwig Reichert 1979, (Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients, Reihe B, 32).
- NÖTSCHER, Friedrich, *Enlil*, RLA II, 382–387.
- Novum Testamentum Graece*, ed. NESTLE, Eberhard / ALAND, Kurt, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft <sup>26</sup>1987.
- OEANE: *The Oxford Encyclopedia of Archeology in the Near East*, edited by Eric M. Meyers, Bd. 1–5, New York – Oxford: Oxford University Press 1997.
- OTTO, Eckart, *Stadt und Land im spätbronzezeitlichen und früheisenzeitlichen Palästina, Zur Methodik der Korrelierung von Geographie und Religionsgeschichte*, in: RUDOLPH, Kurt / RINSCHKE, Gisbert, (Hrsg.), *Beiträge zur Religion/Umwelt-Forschung I, Erster Tagungsband des Interdisziplinären Symposiums in Eichstätt*, 5.–8. Mai 1988, Berlin: Reimer 1989, 225–241.
- , עיר, ThWAT VI, 56–74.
- OVERHOLT, Thomas W., *Channels of Prophecy: The Social Dynamics of Prophetic Activity*, Minneapolis: Fortress Press 1989.
- , *Seeing is Believing. The social Setting of Prophetic Acts of Power*, *Journal for the Study of the Old Testament* 23 (1982), 3–31.
- PARLEBAS, Jacques, *La notion de niout (localité) dans la pensée égyptienne antique*, in: *La ville dans le Proche-Orient Ancien*, Actes du colloque de Cartigny 1979, Leuven: Peeters 1983, 199–207.
- PARPOLA, Simo, *The Standard Babylonian Epic of Gilgamesh, Cuneiform Texts, Transliteration, Glossary, Indices and Sign List*, Helsinki: Vammalan Kirjapaino Oy 1997, (State Archives of Assyria Cuneiform Texts I).
- PARROT, André, *La tour de Babel*, Neuchâtel – Paris: Delachaux & Niestlé <sup>2</sup>1954.
- PEISER, Felix E., *Eine babylonische Landkarte*, *Zeitschrift für Assyriologie* 4 (1889), 361–370.
- PERCHINIG, Bernhard / STEINER, Winfried (Hrsg.), *Chaos Stadt, Möglichkeiten und Wirklichkeiten städtischer Kultur*, Wien: Picus 1991.
- PETTINATO, Giovanni, *Il commercio con l'estero della Mesopotamia meridionale nel 3. Millennio Av. Cr. alla luce delle fonti letterarie e lessicali sumeriche*, *Mesopotamia* 7 (1972), 43–166.
- , *I sumeri*, Milano: Rusconi 1994.
- , *La saga di Gilgamesh*, Milano: Rusconi 1992.
- PEZZOLI-OLGIATI, Daria, *Im Spannungsfeld zwischen Weltende und Offenbarung, «Apokalyptische» Zeitmodelle*, in: PEZZOLI-OLGIATI, Daria (Hrsg.), *Zukunft unter Zeitdruck, Auf den Spuren der «Apokalypse»*, Zürich: TVZ 1998.
- , *Stadt als heiliger Raum? Drei mesopotamische Beispiele*, in: MICHAELS, Axel / PEZZOLI-OLGIATI, Daria / STOLZ, Fritz, *Noch eine Chance für die Religionsphänomenologie?*, Bern: Lang 2001, (Studia Religiosa Helvetica, Jahrbuch 2000/2001), 47–66.
- , *Täuschung und Klarheit, Zur Wechselwirkung zwischen Vision und Geschichte in der Johannesoffenbarung*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1997, (FRLANT 175).
- , *Zwischen Gericht und Heil: Frauengestalten in der Johannesoffenbarung*, *Biblische Zeitschrift* 43 (1999), 72–91.
- PINCHES, Theophilus Goldridge G., *A New Version of the Creation-Story*, *Journal of the Royal Asiatic Society* 23 (1891), 393–408.
- PLACE, Victor, *Ninive et l'Assyrie*, Tome III, Paris: Imprimerie Nationale 1867.
- PLATONE, *Leggi*, traduzione di Attilio Zadro, in: *Opere complete*, vol. 7, Roma – Bari: Laterza 1971.

- PONGRATZ-LEISTEN, Beate, *Ina šulmi irub, Die kulturtopographische und ideologische Programmatik der akitu-Prozession in Babylonien und Assyrien im 1. Jahrtausend v. Chr.*, Mainz am Rhein: von Zabern 1994 (Baghdader Forschungen 16).
- POWELL, Marvin A., *Masse und Gewichte*, RLA VII, 457–517.
- PRIGENT, Jean, *L'Apocalypse de Saint Jean*, Genève: Labor et Fides <sup>2</sup>1988, (Commentaires du Nouveau Testament 14).
- RASHID, Anwar Subhi, *Gründungsbeigaben*, RLA III, 655–661.
- RAVN, Otto Emil, *Der Turm zu Babel, Eine exegetische Studie über Genesis 11,1–9*, Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 91 (1937), 352–372.
- REDFORD, Donald B., *The Ancient Egyptian «City»: Figment or Reality?*, in: AUFRECHT, Walter E. / MIRAU, Neil A. / GAULEY, Steven W. (ed.), *Urbanism in Antiquity, From Mesopotamia to Crete*, Sheffield: Academic Press 1997, (Journal for the Study of the Old Testament Suppl. Series 244), 210–220.
- REISMAN, Daniel, *Two Neo-Sumerian Royal Hymns, Sumerian Texts with English Introduction, Translations and Notes*, Ann Arbor 1969, (Dissertation).
- RENDSEBURG, Gary A., *The Redaction of Genesis*, Winona Lake (Indiana): Eisenbrauns 1986.
- RENDTORFF, Rolf, *Introduzione all'Antico Testamento, Storia, vita sociale e letteratura d'Israele in epoca biblica*, Torino: Claudiana 1990, (ed. orig. *Das Alte Testament, Eine Einführung*, Neukirchen – Vluyn: Neukirchener Verlag 1983).
- RENGER, Johannes, *Königsinschriften*, RLA VI, 71–77.
- , *Review of «The City in the Ancient World» by Mason Hammond*, Journal of the American Oriental Society 95 (1975), 115–116.
- RENGSTORF, Karl H., *δοῦλος κτλ.*, ThWNT II, 264–283.
- RENTZ, Thomas, *The Rhetorical Function of the Book of Ezechiel*, Leiden – Boston – Köln: Brill 1999, (Supplements to Vetus Testamentum 76).
- RINGGREN, Helmer, *בבל*, ThWAT I, 503–507.
- , *לבנה, לבן, לבנה*, ThWAT IV, 451–454.
- RINSCHKE, Gisbert, *Religionsgeographie*, Braunschweig: Westermann 1999, (Das geographische Seminar).
- RISSI, Mathias, *Die Hure Babylon und die Verführung der Heiligen, Eine Studie zur Apokalypse des Johannes*, Stuttgart – Berlin – Köln: Kohlhammer 1995, (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 136).
- , *κρίμα*, EWNT II, 785–786.
- RLA: EDZARD, Dietz O. (Hrsg.), *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*, Bd. I–VIII, Berlin – New York: de Gruyter, 1932–.
- RLV: *Reallexikon der Vorgeschichte*, hrsg. von EBERT, Max, Berlin: de Gruyter 1924–1932.
- RÖLLIG, Wolfgang, *Landkarten*, RLA VI, 464–467.
- , *Literatur*, RLA VII, 48–66.
- RÖMER, Willem H. Ph., *Die Sumerologie, Versuch einer Einführung in den Forschungsstand nebst einer Bibliographie in Auswahl*, Kevelaar – Neukirchen – Vluyn: Butson & Bercker – Neukirchener Verlag 1994, (Nimwegener Sumerologische Studien II).
- , *Eine sumerische Hymne mit Selbstlob Inannas*, Orientalia 38 (1,1969), 97–114.
- , *Fünf und zwanzig Jahre der Erforschung sumerischer literarischer Texte*, Bibliotheca Orientalis 31 (1974), 207–221.
- , *Hymnen, Klagelieder und Gebete in sumerischer Sprache*, in: *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments II/5 (Lieder und Gebete I)*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1989, 645ss.
- , *Mythen und Epen in sumerischer Sprache*, in: *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments III/3 (Mythen und Epen I)*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 1993, 351 ss.
- ROSENGARTEN, Yvonne, *Trois aspects de la pensée religieuse sumérienne*, Paris: De Boccard 1971.

- ROSSANO, Pietro, *Città celeste e città terrena nelle lettere del Nuovo Testamento*, in: UGLIONE, Renato (a cura di), *La città ideale nella tradizione classica e biblico-cristiana, Atti del convegno nazionale di studi sulla città ideale nella tradizione classica e biblico-cristiana*, Torino 2-4 maggio 1985, Torino: Regione Piemonte, Assessorato alla Cultura 1987, 173-183.
- ROSSI, Pietro, *La città come istituzione politica: l'impostazione della ricerca*, in: ROSSI, Pietro (a cura di), *Modelli di città, Strutture e funzioni politiche*, Torino: Einaudi 1987, (Biblioteca di cultura storica 165), 5-27.
- RUDHARDT, Jean, *La ville dans la pensée religieuse hellénique*, in: *La ville dans le Proche-Orient Ancien, Actes du colloque de Cartigny* 1979, Leuven: Peeters 1983, 209-217.
- RUDOLPH, Kurt, *Zur Geschichte und zum Stand der Religion/Umwelt-Forschung aus religionswissenschaftlicher Sicht*, in: RUDOLPH, Kurt / RINSCHKE, Gisbert (Hrsg.), *Beiträge zur Religion/Umwelt-Forschung I, Erster Tagungsband des Interdisziplinären Symposiums in Eichstadt* 5.-8. Mai 1988, Berlin: Dietrich Reimer 1989, (Geographia Religionum 6), 11-24.
- RUPPERT, Lothar, *Genesis, Ein kritischer und theologischer Kommentar*, 1. Teilband: Gen 1,1-11,26, Würzburg: Echter Verlag 1992, (Forschungen zur Bibel).
- RYKWERT, Joseph, *The Idea of a Town, The Anthropology of Urban Form in Rome, Italy and the Ancient World*, Cambridge (Massachusetts) - London: MIT Press 1999 (1976).
- SAHG: FALKENSTEIN, Adam / VON SODEN, Wolfram, *Sumerische und Akkadische Hymnen und Gebete*, Zürich: Artemis 1953.
- SARNA, Nahum M., *Genesis*, Philadelphia - New York - Jerusalem: Jewish Publication Society 1989, (The JPS Torah Commentary).
- SASSON, Jack M., *The «Tower of Babel» as a Clue to the Redactional Structuring of the Primeval History (Gen 1-11:9)*, in: RENDSBURG, Gary / ADLER, Ruth / ARFA, Milton / WINTER, Nathan H. (ed.), *The Bible Word, Essays in Honor of Cyrus H. Gordon*, New York: KTAV - Institute of Hebrew Culture and Education of New York University 1980.
- SCHREINER, Josef, *Das 4. Buch Esra*, Gütersloh: Mohn 1981, (Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit V,4).
- SCHRENK, Gottlob, ἄδικος κτλ., ThWNT I, 150-163.
- SCHWIND, Martin (Hrsg.), *Religionsgeographie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1975.
- Septuaginta*, id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes edidit Alfred Rahlfs, Vol. I + II, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1935, 1982.
- SEYBOLD, Klaus, *Der Turmbau zu Babel, Zur Entstehung von Genesis XI,1-9*, Vetus Testamentum 26 (1976), 453-479.
- SIGNORELLI, Amalia, *Antropologia urbana, Introduzione alla ricerca in Italia*, Milano: Guerini Studio 1996.
- SIM, Unyong, *Das himmlische Jerusalem in Apk 21,1-22,5 im Kontext biblisch-jüdischer Tradition und antiken Städtebaus*, Trier: WVT 1996, (Bochumer Altertumswissenschaftliches Colloquium 25).
- SJOBERG, Gideon, *Le città dei padri, Re, pastori, ladri e prostitute nelle civiltà preindustriali*, Milano: Feltrinelli 1980, (ed. orig. *The Preindustrial City. Past and Present*, New York: Free Press 1960).
- SJÖBERG, Åke W., *Besprechung von C. J. Gadd, S. N. Kramer, Ur Excavation Texts VI, Orientalia NS 37* (1986), 232-241.
- SMITH, Jonathan Z., *Map is Not Territory, Studies in the History of Religions*, Leiden: Brill 1978, (Studies in Judaism in Late Antiquity 23).
- SOBRERO, Alberto M., *Antropologia della città*, Roma: Nuova Italia Scientifica 1992.
- SODEN, Wolfram von, *Akkadische Gebete an Göttinnen*, Revue d'Assyriologie et d'Archéologie orientale 52 (1958), 131-136.

- (Hrsg.), *Akkadisches Handwörterbuch*, Bd. I–III, Wiesbaden: Harrassowitz <sup>2</sup>1985 (Bd. I), 1972 (Bd. II), 1981 (Bd. III).
- , *e/issû(m) «eine Lehmgrube»*, in: *Nouvelles assyriologiques brèves et utilitaires* 1 (1992), 21 s.
- , *Etemenanki vor Asarhaddon nach der Erzählung vom Turmbau zu Babel und dem Erra-Mythos*, in: MÜLLER, Hans-Peter (Hrsg.), *Bibel und Alter Orient, Altorientalische Beiträge zum Alten Testament von Wolfram von Soden*, Berlin – New York: de Gruyter 1995, (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 162), 134–147 (= *Ugarit-Forschungen* 3 (1971), 253–263).
- , *Hymne*, RLA IV, 544–548.
- , *Seltene akkadische Wörter*, *Studia Orientalia* 46 (1975), 323–332.
- SOGGIN, J. Alberto, *Das Buch Genesis*, Kommentar, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1997, (trad. ted. dell'orig. italiano con una bibliografia aggiornata).
- , *Genesi 1–11*, Genova: Marietti 1991 (Commento storico ed esegetico all'Antico e al Nuovo Testamento 1/1).
- SÖLLNER, Peter, *Jerusalem, die hochgebaute Stadt, Eschatologisches und Himmlisches Jerusalem im Frühjudentum und im frühen Christentum*, Tübingen – Basel: Francke 1998, (Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter 25).
- SOMMERFELD, Walter, *Der Aufstieg Marduks, Die Stellung Marduks in der babylonischen Religion des zweiten Jahrtausend v. Chr.*, Kevelaer – Neukirchen – Vluyn: Butzon & Becker – Neukirchener Verlag 1982, (Alter Orient und Altes Testament 213).
- SOPHER, David E., *Geography of religions*, Engelwood Cliffs N.J.: Prentice-Hall 1967, (Foundation of Cultural Geography Series).
- SPROCKHOFF, Joachim-Friedrich, *Religiöse Lebensformen und Gestalt der Lebensräume, Über das Verhältnis von Religionsgeographie und Religionswissenschaft*, *Nomen* 11 (1964), 85–146.
- STACEY, David, *Prophetic Drama in the Old Testament*, London: Epworth Press 1990.
- STARCKY, Jean, *Jérusalem et les manuscrits de la mer Morte*, *Le Monde de la Bible* 1 (1977), 38–40.
- STASZAK, Jean-François, *La géographie d'avant la géographie, Le climat chez Aristote et Hippocrate*, Paris: L'Harmattan 1995.
- STECK, Odil H., *Zion als Gelände und Gestalt, Überlegungen zur Wahrnehmung Jerusalems als Stadt und Frau im Alten Testament*, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 86 (1989), 261–281.
- STEGEMANN, Hartmut, *Die Bedeutung der Qumranfunde für die Erforschung der Apokalyptik*, in: HELLHOLM, David (ed.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East, Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism*, Uppsala, August 12–17, 1979, Tübingen: Mohr <sup>2</sup>1989 (1983), 495–530.
- , *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus*, Freiburg – Basel – Wien: Herder <sup>2</sup>1993, (Spektrum 4128).
- STOLZ, Fritz, *Grundzüge der Religionswissenschaft*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht <sup>2</sup>1997 (1988), (UTB 1980).
- , *Paradiese und Gegenwelten*, *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 1 (1993), 5–24.
- , *Religiöse Symbole in religionswissenschaftlicher Rekonstruktion*, in: MICHEL, Paul (Hrsg.), *Die biologischen und kulturellen Wurzeln des Symbolgebrauchs beim Menschen*, Bern: Lang 1994, (Schriften zur Symbolforschung 9), 1–26.
- , *צִיּוֹן Šijjōn Zion*, *THAT* II, 543–551.
- , *Vergleich von Produkten und Produktionsregeln religiöser Kommunikation*, in: KLIMKEIT, Hans-Joachim (Hrsg.), *Vergleichen und Verstehen in der Religionswissenschaft*, Wiesbaden: Harrassowitz 1997, (*Studies in Oriental Religions* 41), 37–51.

- STONE, Michael E., *A Commentary on the Book of Fourth Ezra*, Augsburg Fortress: Frank Moore Cross 1990 (Hermeneia, A Critical and Historical Commentary on the Bible).
- , *Features of the Eschatology of IV Ezra*, Atlanta: Scholars Press 1989.
- STRECK, Maximilian, *Assurbanipal und die letzten assyrischen Könige bis zum Untergange Niniveh's* (VAB VII), Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung 1916.
- SUTTER Rehmann, Luzia, *Geh – Frage die Gebälerin, Feministisch-befreiungstheologische Untersuchungen zum Gebärmotiv in der Apokalyptik*, Gütersloh: Chr. Kaiser – Gütersloher Verlagshaus 1995.
- TADMOR, Hayim, *The Campains of Sargon II of Assyria: A Chronological-Historical Study*, *Journal of Cuneiform Studies* 12 (1958), 77–100.
- TALLQVIST, Knut, *Akkadische Götterepitheta, Mit einem Götterverzeichnis und einer Liste der prädikativen Elemente der Sumerischen Götternamen*, Helsinki: Societas Orientalis Fennica 1938.
- THAT: JENNI, Ernst / WESTERMANN, Claus, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, 2 Bde., München – Zürich: Kaiser – TVZ 1984.
- THOMPSON, Leonard L., *The Book of Revelation, Apocalypse and Empire*, New York – Oxford: Oxford University Press 1990.
- THOMPSON, R. Campbell, *The Epic of Gilgamesh, Text, Transliteration, and Notes*, Oxford: Clarendon 1930.
- THOMSEN, Marie-Louise, *The Sumerian Language, An Introduction to its History and Grammatical Structure*, Copenhagen: Akademisk Forlag 1984, (Mesopotamia, Copenhagen Studies in Assyriology 10).
- THUREAU-DANGIN, François, *Rituels accadiens*, Paris: E. Leroux 1921.
- ThWAT: BOTTERWECK, G. Johannes / RINGGREN, Helmer / FABRY, Heinz-Josef (Hrsg.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, in Verbindung mit George W. Anderson et al., Bd. 1–10, Stuttgart – Berlin: Kohlhammer 1973–2000.
- ThWNT: FRIEDRICH, Gerhard, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, begründet von Gerhard Kittel, Bd. 1–10,2, Stuttgart – Berlin: Kohlhammer 1933–1979.
- TIGAY, Jeffrey H., *The Evolution of the Gilgamesh Epic*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 1982.
- TOSI, Antonio, *Verso un'analisi comparativa delle città*, in: ROSSI, Pietro (a cura di), *Modelli di città, Strutture e funzioni politiche*, Torino: Einaudi 1987, (Biblioteca di cultura storica 165), 29–49.
- TOURNAY, Raymond J., *L' épopée de Gilgamesh, Introduction, traduction et notes*, Paris: Cerf 1994.
- TOYNBEE, Arnold, *La città aggressiva*, Bari: Laterza 1972 (ed. orig.: *Cities on Move*, London – New York 1970).
- TURNER, Harold W., *From Temple to Meeting House, The Phenomenology and Theology of Places of Worship*, The Hague – Paris – New York: Mouton Publishers 1979.
- TWORUSCHKA, Udo, *Heiliger Raum und heilige Stätte aus der Sicht der Religionsphänomenologie*, in: TWORUSCHKA, Udo (Hrsg.), *Heilige Stätte*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1994, 1–8.
- UEHLINGER, Christoph, *Weltreich und «eine Rede», Eine neue Deutung der sogenannten Turmbauerkählung (Gen 11,1–9)*, Freiburg – Göttingen: Universitätsverlag – Vandenhoeck & Ruprecht 1990, (Orbis Biblicus et Orientalis 101).
- , «Zeichne eine Stadt ... und belagere sie!», *Bild und Wort in einer Zeichenhandlung Ezechiels gegen Jerusalem (Ez 4f)*, in: KÜCHLER, Max / UEHLINGER, Christoph (Hrsg.), *Jerusalem, Texte – Bilder – Steine*, Freiburg – Göttingen: Universitätsverlag – Vandenhoeck & Ruprecht 1987, (Novum Testamentum et Orbis Antiquus 6), 111–200.

- ULLAND, Harald, *Die Vision als Radikalisierung der Wirklichkeit in der Apokalypse des Johannes, Das Verhältnis der sieben Sendschreiben zu Apokalypse 12–13*, Tübingen – Basel: Francke 1997, (TANZ 21).
- ULRICHSEN, Jarl H., *Die sieben Häupter und die zehn Hörner, Zur Datierung der Offenbarung des Johannes*, *Studia Theologica* 39 (1985), 1–20.
- UNGER, Eckhard, *Ancient Babylonian Maps and Plans*, *Antiquity* 9 (1935), 311–322.
- , *Arbailu*, RLA I, 141s.
- , *Babylon*, RLA I, 330–369.
- , *Babylon, Die heilige Stadt nach der Beschreibung der Babylonier, mit 56 einfarbigen und 1 mehrfarbigen Tafel und mit einem Plan von Babylon*, Berlin – Leipzig: de Gruyter 1931.
- , *Dūr-Šarrukīn*, RLA II, 249–252.
- VAN DE MIEROOP, Marc, *The Ancient Mesopotamian City*, Oxford: Clarendon 1997.
- VASSILIADIS, Petros, *The Translation of martyria Iesou in Revelation*, *Bible Translator* 36 (1985), 129–134.
- VAWTER, Bruce / HOPPE, Leslie J., *A New Heart: A Commentary on the Book of Ezekiel*, Grand Rapids – Edinburgh: Eerdmans – Handsel 1991, (International Theological Commentary).
- VON RAD, Gerhard, *Das erste Buch Moses, Genesis*, Göttingen – Zürich: Vandenhoeck & Ruprecht <sup>12</sup>1987 (1949/50), (Das Alte Testament Deutsch 2/4).
- WALDENFELS, Hans (Hrsg.), *Lexikon der Religionen*, Freiburg i. Br.: Herder 1987.
- WEBER, Max, *Wirtschaft und Gesellschaft, Grundriss der verstehenden Soziologie*, Fünfte, revidierte Auflage mit Textkritischen Erläuterungen hrsg. von Johannes WINCKELMANN, 2. Halbbd., Tübingen: Mohr 1976 (trad. it.: *Economia e società*, Vol. I–V, Milano-Torino: Edizioni Comunità 1995).
- WEIMAR, Peter, *Untersuchungen zur Redaktionsgeschichte des Pentateuch*, Berlin – New York: de Gruyter 1977, (Beiheft zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 146).
- WENGST, Klaus, *Pax Romana, Anspruch und Wirklichkeit, Erfahrungen und Wahrnehmungen des Friedens bei Jesus und im Urchristentum*, München: Kaiser 1986.
- WESTENHOLZ, Joan Goodnick (ed.), *Capital Cities: Urban Planning and Spiritual Dimensions, Proceedings of the Symposium held on May 27–29, 1996*, Jerusalem: Bible Lands Museum 1998, (Bible Lands Museum Jerusalem Publications 2).
- , *The Theological Foundation of the City, the Capital City, and Babylon*, in: WESTENHOLZ, Joan Goodnick (ed.), *Capital Cities: Urban Planning and Spiritual Dimensions, Proceedings of the Symposium held on May 27–29, 1996*, Jerusalem: Bible Lands Museum 1998, (Bible Lands Museum Jerusalem Publications 2), 43–54.
- WESTERMANN, Claus, *Genesis*, 1. Teilbd., Neukirchen – Vluyn: Neukirchener Verlag 1974, (Biblischer Kommentar Altes Testament I/1).
- , *Genesis 1–11*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft <sup>5</sup>1993 (1972), (Erträge der Forschung 7).
- WHEATLEY, Paul, *La città come simbolo*, Brescia: Morcelliana 1981, (ed. orig. *City as Symbol, Essays on the Arrangement and Perception of Urban Space in the Traditional World*, London: H.K. Lewis 1969).
- WILCKE, Claus, *Die Anfänge der akkadischen Epen*, *Zeitschrift für Assyriologie* 67 (1977), 153–216.
- , *Formale Gesichtspunkte in der sumerischen Literatur*, *Assyriological Studies* 20 (1975), 205–316.
- , *Inanna/Ištar*, RLA V, 74–87.
- , *Politik im Spiegel der Literatur, Literatur als Mittel der Politik im älteren Babylonien*, in: RAAFLAUB, Kurt (Hrsg.), *Anfänge politischen Denkens in der Antike, Die nahöstlichen Kulturen und die Griechen*, München: Oldenburg 1993, 29–75.

- WILHELM, Gernot (Hrsg.), *Die Orientalische Stadt: Kontinuität, Wandel, Bruch*, 1. Internationales Colloquium der Deutschen Orient-Gesellschaft, 9.-10. Mai 1996 in Halle/Salle, Saarbrücken: SDV 1997.
- WINCKLER, Hugo, *Die Keilschrifttexte Sargons nach den Papierabklatschen und Originalen neu herausgegeben*, Bd. II, Leipzig: Eduard Pfeiffer 1889.
- WIRTH, Louis, *Urbanism as a Way of Life*, *American Journal of Sociology* 44 (1938), 1-24.
- WISEMAN, Donald J., *A Gilgamesh Epic Fragment from Nimrud, Iraq* 37 (1975), 157-163.
- WITZEL, Maurus, *Ninchursag und Enki (Ein Dilmun-Mythos)*, *Orientalia* 15 (1946), 239-285.
- , *Perlen Sumerischer Poesie in Transcription und Übersetzung mit Kommentar*, Fulda 1925, (Keilinschriftliche Studien 5).
- XELLA, Paolo, *La città divina, Cultura urbana e politeismo nel Vicino Oriente antico*, in: CARDINI, Franco (a cura di), *La città e il sacro*, Garzanti – Scheiwiller 1994, 1-42.
- , *Tra «centro» e «periferia»*, in: PEZZOLI-OLGIATI, Daria / STOLZ, Fritz (ed.), *Cartografia religiosa – Religiöse Kartographie – Cartographie religieuse*, Bern – Berlin – Bruxelles: Lang 2000, (Studia Religiosa Helvetica, Series Altera 4), 13-35.
- ZIBELL, Barbara / GÜRTLER BERGER Teresia, (Hrsg.), *Stadt im Umbruch. ChaosStadt?*, Zürich: vdf 1997, (Zürcher Hochschulforum 26).
- ZIMMERLI, Walther, *Das Phänomen der «Fortschreibung» im Buche Ezechiel*, in: EMERTON, John A. (ed.), *Prophecy: Essays Presented to Georg Fohrer on his sixty-fifth Birthday*, Berlin – New York: de Gruyter 1980, (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentlichen Wissenschaft 150), 174-191.
- , *Ezechiel*, Bd.1, Neukirchen – Vluyn: Neukirchener Verlag <sup>2</sup>1979, (Biblischer Kommentar Altes Testament 13/1).
- ZIMMERN, Heinrich, *Sumerische Kultlieder aus altbabylonischer Zeit*, Zweite Reihe, (Vorderasiatische Schriftdenkmäler der königlichen Museen zu Berlin, X), Leipzig: J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung 1913.
- , *Zur Schöpfungsversion É azag-ga é dingir-e-ne*, *Zeitschrift für Assyriologie* 28 (1914), 100-101.





# Indice delle fonti antiche

## FONTI MESOPOTAMICHE

<i>Enki e Ninhursag</i>	219 ss.	<i>Lamento sulla distruzione di Sumer e Ur</i>	130
1-64	220 ss.	366-368	135
<i>Enūma eliš</i>		<i>Lamento sulla distruzione di Ur</i>	130 ss.
I,1-5	105	105-112	134
V,119-130	93	137-169	134 s.
VI, 35-64	94	400-403	132
<i>Epos di Gilgameš</i>	47 ss.	<i>Maledizione di Akkad</i>	175 ss.
I,1-26	47 s.	10-24	183
I,189-195	52	25-38	184
I,208-227	52 s.	44-53	184
XI,9	53	54-57	176
<i>Eršemma a Baba</i>	147 ss.	118-119	186
<i>Gilgameš e Agga, re di Kiš</i>	54 ss.	146-148	186
24-35	54 s.	149-157	186 s.
107-110	55	169	187
<i>Inno a Arbela</i>	57 ss.	210-281	177 ss.
<i>Inno a Enlil</i>	37 ss.	<i>Mappa del mondo babilonese</i>	82 ss.
1-70	38 ss.	<i>Mito della creazione bilingue</i>	101 ss.
74 ss.	43	<i>TINTIR = Babilonia</i>	90 ss.
84 ss.	44	<i>u d a m k i a m u s</i>	
109-130	45	(= Colpisce la terra come una tempesta)	139 ss.
<i>Inno di Inanna</i>	31 ss.		
<i>Iscrizione su cilindro di Dur-Šharrukin</i>	65 ss.		
1-11	69 s.		
34-77	66 ss.		
<i>Lamento su Eridu</i>	125 ss.		

## FONTI CLASSICHE

Aristotele		Osea 1-4	210
<i>Politica</i> , 7,11,1330a	120		
		<i>Nuovo Testamento</i>	
Ippocrate,		<i>Apocalisse</i> 1,3	208
<i>Aria, acque, luoghi</i>	112 ss.	<i>Ap</i> 1,10	208
1-2	112 s.	<i>Ap</i> 2,12-17	213
24	118	<i>Ap</i> 4,1-11	204, 206
Platone		<i>Ap</i> 13,6	205
<i>Leggi</i> V,747d-e	120	<i>Ap</i> 17,1-6	209 s.
		<i>Ap</i> 17,15-18	210
		<i>Ap</i> 18,1-19,10	199 ss.
		<i>Ap</i> 21,1 s.	207
		<i>Ap</i> 21,1-22,5	233
		<i>Ap</i> 21,3 s.	207
		<i>Ap</i> 21,15-17	239

## FONTI BIBLICHE

*Antico Testamento*

<i>Genesi</i> 11,1-9	191 ss.
<i>2 Re</i> 24,11-14	168
<i>Isaia</i> 1,21	210
<i>Is</i> 7,20	164
<i>Is</i> 30,8	159
<i>Is</i> 34,10	207
<i>Is</i> 49,16	159
<i>Ezechiele</i> 1,1-2a	168
<i>Ez</i> 3,16a	157
<i>Ez</i> 4,1-5,5a	156 ss.
<i>Ez</i> 5,4b-9	165
<i>Ez</i> 5,5b-17	158
<i>Ez</i> 16	210
<i>Ez</i> 23,14	159
<i>Ez</i> 23,5-21	210
<i>Ez</i> 27,13	205
<i>Ez</i> 40,1-4	239
<i>Ez</i> 40-48	233, 241

## FONTI GIUDAICHE

4 <i>Ezra</i>	
3,1 s.	251, 258
3,24-27	251
5,20	249
5,25	256
6,35	249
7,26 s.	257
7,2-9	256 s.
7,45-48	249
8,46-54	257
9,26-10,60	245 ss.
10,20	250
<i>Frammenti aramaici di Qumran</i>	230 ss.
4Q554	230 ss.
4Q555	232
5Q15	232 ss.

# Indice analitico

- Adab 35  
Adad 72, 75  
Akšak 35  
Akkad 35, 88, 175, 181, 183, 184  
Alessandria 241  
*ālum* 15  
annientamento 155, 169, 181, 185, 205,  
217, 264  
Anu 72, 93, 106, 134  
Anunna/Anunnaki 41, 94, 104, 107  
apocalittico 216, 244, 259, 263  
apotropaico 139, 153  
Apsu 43, 98, 105, 107, 109, 133  
Arbela 59, 97  
archetipo 21  
architetto 66  
Aruru 109  
assedio 136, 159  
Assiria 85  
Assur, città 60, 76  
Assur, divinità 73  
astronomia 114  
*astu* 17  
*axis mundi* 20  
  
Babilonia 60, 82, 85, 89 s., 93, 95, 106,  
169, 175, 197, 199, 202 s., 209,  
216, 253, 259  
Bahrein 229  
*balag* 139  
Beletili 73  
Bit Yakin 85  
Borsippa 146  
  
calamità 164, 173  
calendario 153, 212  
canali 70, 182  
caos 2, 26 s., 28, 125, 170, 173, 187, 214,  
268  
  
*castrum* 241  
cibo 4, 163  
città ideale 121, 208, 230, 240, 244  
città primordiale 101, 111 s., 121, 219,  
229  
*civitas* 17  
clima 112  
commercio 227  
conquistatore 76, 88  
cosmo 2, 20, 93, 96, 101, 108,  
121 s., 125, 170, 172, 173, 208, 215,  
216, 219, 260 ss., 263 s., 267  
creazione 91, 97, 101, 104, 106, 109,  
181, 199, 207, 219, 227, 229, 257,  
261, 268  
Cristo 199, 213  
culto dell'imperatore 212  
  
Damgalnunna 125, 138, 173  
definizione 3, 7  
Der 85  
Dilmun 220, 223  
Dio 163, 165, 213, 249  
distruzione 23, 77, 130 s., 136, 142,  
147, 150, 153 s., 155, 168, 170,  
173, 177, 185, 190, 199, 204, 209,  
213, 215, 217, 251  
Domiziano 211, 258  
donna 203, 244, 249, 254  
Dur-Šarrukin 65, 198  
Duranki 35 s., 41 s.  
  
Ea 72, 75, 93 s., 106 s.  
Ešarra 36  
Ešdamkug 37  
Eanna 36, 49, 105, 189  
Edilmuna 36  
Efeso 211  
Egašankalamma 63

- Ekur 43, 97, 105, 146, 177  
*emesal* 33, 131, 137  
 Enki 125, 185, 219, 229  
 Enlil 34, 37, 41, 71, 93, 96, 106, 133 s.,  
 141, 146, 176, 181  
*eršemma* 147  
*eri* 15  
 Eridu 96, 105 s., 109, 135, 189  
 Esagila 94, 106  
 escatologico 240, 242, 255, 262, 265  
 Eufrate 85, 109  
 eziologia 195, 199
- fenomenologia della religione 19  
 festa 43, 59, 62, 65, 91, 183, 190  
 Filadelfia 211  
 fundamenta 50, 60, 71 s., 98, 132, 183,  
 252  
 fondatore 55, 70, 76, 120  
 fondazione 11, 23, 51, 63, 81, 104, 111,  
 266
- gala/kalû* 137, 144, 150, 152  
 genitori 182  
 geografia della religione 21  
 Gerusalemme 155, 199, 207, 244, 256,  
 258, 261  
 Gilgameš 49, 87, 97  
 Girsu 35, 150  
 Giuda 162, 243  
 giudizio 161, 166, 201, 256
- Habban 85  
 Hursagkalamma 36
- Išme-Dagan 137  
 Ištar 61 ss., 65, 72, 97  
 ierofania 19  
 Igigi 41  
*imago mundi* 20  
 immagine del mondo 22  
 Inanna 31, 176  
*ir* 16  
 Israele 157, 249
- Jahwè 155, 192, 194
- Kiš 35, 45, 54, 133, 176  
 Kisiga 35  
 Kiur 41 s., 133, 175  
*kur* 223
- Lagaš 37, 148, 150
- lamento 125, 137, 139, 147, 204 s.,  
 248 s.  
 Laodicea 211  
 lutto 53, 133, 172, 209, 244, 259, 268
- malattia 112, 114, 146, 208, 222, 226,  
 258, 262  
 Marduk 88, 91, 95, 97, 104, 106, 111  
 maternità 251  
 medico 118  
 memoria 49, 51, 56, 98  
 metropoli 14, 217, 266  
 Mileto 241 s.  
 mito 101, 112, 219, 266  
 modello ippodamico 241  
 morte 2, 47, 53, 80, 165, 167, 170, 172,  
 187, 204, 207, 217, 252, 254, 258,  
 262, 268  
 Mosè 248  
 Mulissu 72  
 mura 17, 47, 49, 51, 57, 64, 73, 132,  
 159, 194, 236  
 musica 61, 182, 206  
*māhāzum* 15, 61
- Nabu 75  
 Naram-Sin 175, 185, 187  
 nemici 70, 125, 133, 164, 173, 240, 267  
 Ningal 72, 134 s., 173  
 Ninlil 142, 147  
 Ninsikila 219, 222, 229  
 Ninurta 72 s., 75, 185  
 Nippur 35, 37, 42, 95, 97, 105 s., 130,  
 176 s.  
*niwt* 16  
 nomadi 217, 266  
 nozze 250  
 Nur-Adad 137  
 Nur-Dagan 88
- oracolo 61, 63  
 orientamento 19, 85, 112 s.  
 origine della città 5, 149, 214, 240  
 orizzontale 60, 90, 98, 194, 196
- paradiso 225 s., 257  
 Patmos 199  
 peccato 203  
 Pergamo 211, 213  
 periferia 18, 26, 31, 87, 98, 172, 195,  
 212, 216, 252, 261, 267  
*polis* 17  
 preghiera 111, 131, 136 s., 181  
 profano 19, 161, 224  
 profeta 158, 162, 166

prostituta 53, 62, 182, 207 ss.

Qumran 230, 262

re 44, 47, 57, 60, 65, 69, 71, 76, 81, 97,  
137, 176, 188, 201, 204, 215, 267

rito 46, 61, 91, 111 s., 121, 132, 139,  
151 s., 153, 154

ritorno 52, 125, 135, 136, 168, 250

rivoluzione urbana 6

Roma 212, 259

sacro 19, 21

salute 121

Šamaš 70, 72, 75, 81

sangue 132, 206, 210

Sardi 211

Sargon 176, 188

Sargon II 65, 198

scongiuro 101, 103, 110, 112, 122

Sin 72, 75

Sion 250

Sippar 45, 146

Sirara 150

sistema simbolico religioso 18, 21, 23,  
267

Smirne 211

spazio sacro 19

sposa 133, 207, 223

steppa 16, 47, 172, 182 s.

Sumer 130

Šuruppak 53

Susa 85

Tell-el-Amarna 242

Tiamat 88, 105

Tiatira 211

Tigri 85 s., 109

Tintir 86, 90, 146

Ulmaš 36

umanità 94, 109, 191 s., 195

Umma 35

Ur 35, 133, 136

Urartu 85

urbs 17

Uruk 35, 47, 49, 51, 54, 96, 105 s., 130,  
133, 176

Utanapištim 47, 53 s., 87, 88

utopia 121, 244

Utu 185, 223

vegetazione 34, 109, 172, 182, 229

verticale 44, 90, 98

vita 52, 65, 88, 97, 99, 121, 125, 147,  
170, 172, 175, 182, 185, 203

Zabalam 35

ziggurat 41, 75, 132, 137

# ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS – Lieferbare Titel

- Bd. 25/1a MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis*. Band Ia. Der syrische Text der Edition in Estrangela Faksimile des griechischen Papyrus Bodmer XI. 68 Seiten. 1980.
- Bd. 25/2 MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis*. Band II. Vollständige Wortkonkordanz zur handschriftlichen, griechischen, koptischen, lateinischen und syrischen Überlieferung der Oden Salomos. Mit einem Faksimile des Kodex N. XVI–201 Seiten. 1979.
- Bd. 25/3 MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis*. Band III. XXXIV–478 Seiten. 1986.
- Bd. 25/4 MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis*. Band IV. XII–284 Seiten. 1998.
- Bd. 46 ERIK HORNING: *Der ägyptische Mythos von der Himmelskub*. Eine Ätiologie des Unvollkommenen. Unter Mitarbeit von Andreas Brodbeck, Hermann Schlögl und Elisabeth Staehelin und mit einem Beitrag von Gerhard Fecht. XII–129 Seiten, 10 Abbildungen. 1991. Dritte Auflage.
- Bd. 50/1 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Critique textuelle de l'Ancien Testament*. 1. Josué, Judges, Ruth, Samuel, Rois, Chroniques, Esdras, Néhémie, Esther. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst †, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur. 812 pages. 1982.
- Bd. 50/2 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Critique textuelle de l'Ancien Testament*. 2. Isaïe, Jérémie, Lamentations. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst †, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur. 1112 pages. 1986.
- Bd. 50/3 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Critique textuelle de l'Ancien Testament*. Tome 3. Ezéchiel, Daniel et les 12 Prophètes. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst †, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger †, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur. 1424 pages. 1992.
- Bd. 53 URS WINTER: *Frau und Göttin*. Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt. XVIII–928 Seiten, 520 Abbildungen. 1983. 2. Auflage 1987. Mit einem Nachwort zur 2. Auflage.
- Bd. 55 PETER FREI / KLAUS KOCH: *Reichsidee und Reichsorganisation im Perserreich*. 352 Seiten, 17 Abbildungen. 1996. Zweite, bearbeitete und erweiterte Auflage.
- Bd. 67 OTHMAR KEEL / SILVIA SCHROER: *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel*. Band I. 115 Seiten, 103 Abbildungen. 1985.

- Bd. 71 HANS-PETER MATHYS: *Liebe deinen Nächsten wie dich selbst*. Untersuchungen zum alttestamentlichen Gebot der Nächstenliebe (Lev 19,18). XII–204 Seiten. 1986. 2. verbesserte Auflage 1990.
- Bd. 85 ECKART OTTO: *Rechtsgeschichte der Redaktionen im Kodex Efnunna und im «Bundesbuch»*. Eine redaktionsgeschichtliche und rechtsvergleichende Studie zu altbabylonischen und altisraelitischen Rechtsüberlieferungen. 220 Seiten. 1989.
- Bd. 86 ANDRZEJ NIWIŃSKI: *Studies on the Illustrated Theban Funerary Papyri of the 11th and 10th Centuries B.C.* 488 pages, 80 plates. 1989.
- Bd. 87 URSULA SEIDL: *Die babylonischen Kudurru-Reliefs*. Symbole mesopotamischer Gottheiten. 236 Seiten, 33 Tafeln und 2 Tabellen. 1989.
- Bd. 88 OTHMAR KEEL / HILDI KEEL-LEU / SILVIA SCHROER: *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel*. Band II. 364 Seiten, 652 Abbildungen. 1989.
- Bd. 89 FRIEDRICH ABITZ: *Baugeschichte und Dekoration des Grabes Ramses' VI*. 202 Seiten, 39 Abbildungen. 1989.
- Bd. 90 JOSEPH HENNINGER SVD: *Arabica varia*. Aufsätze zur Kulturgeschichte Arabiens und seiner Randgebiete. Contributions à l'histoire culturelle de l'Arabie et de ses régions limitrophes. 504 pages. 1989.
- Bd. 91 GEORG FISCHER: *Jahwe unser Gott*. Sprache, Aufbau und Erzähltechnik in der Berufung des Mose (Ex. 3–4). 276 Seiten. 1989.
- Bd. 92 MARK A. O'BRIEN: *The Deuteronomistic History Hypothesis*. A Reassessment. 340 pages. 1989.
- Bd. 93 WALTER BEYERLIN: *Reflexe der Amosvisionen im Jeremiabuch*. 120 Seiten. 1989.
- Bd. 94 ENZO CORTESE: *Josua 13–21*. Ein priesterschriftlicher Abschnitt im deuteronomistischen Geschichtswerk. 136 Seiten. 1990.
- Bd. 96 ANDRÉ WIESE: *Zum Bild des Königs auf ägyptischen Siegelamuletten*. 264 Seiten mit zahlreichen Abbildungen im Text und 32 Tafeln. 1990.
- Bd. 97 WOLFGANG ZWICKEL: *Räucher kult und Räuchergeräte*. Exegetische und archäologische Studien zum Räucheropfer im Alten Testament. 372 Seiten. Mit zahlreichen Abbildungen im Text. 1990.
- Bd. 98 AARON SCHAT: *Mose und Israel im Konflikt*. Eine redaktionsgeschichtliche Studie zu den Wüstenerzählungen. 296 Seiten. 1990.
- Bd. 99 THOMAS RÖMER: *Israels Väter*. Untersuchungen zur Väterthematik im Deuteronomium und in der deuteronomistischen Tradition. 664 Seiten. 1990.
- Bd. 100 OTHMAR KEEL / MENAKHEM SHUVAL / CHRISTOPH UEHLINGER: *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina / Israel* Band III. Die Frühe Eisenzeit. Ein Workshop. XIV–456 Seiten. Mit zahlreichen Abbildungen im Text und 22 Tafeln. 1990.
- Bd. 101 CHRISTOPH UEHLINGER: *Weltreich und «eine Rede»*. Eine neue Deutung der sogenannten Turmbauerzählung (Gen 11,1–9). XVI–654 Seiten. 1990.



- Bd. 103 ADRIAN SCHENKER: *Text und Sinn im Alten Testament*. Textgeschichtliche und bibeltheologische Studien. VIII–312 Seiten. 1991.
- Bd. 104 DANIEL BODI: *The Book of Ezekiel and the Poem of Erra*. IV–332 pages. 1991.
- Bd. 105 YUICHI OSUMI: *Die Kompositionsgeschichte des Bundesbuches Exodus 20,22b–23,33*. XII–284 Seiten. 1991.
- Bd. 106 RUDOLF WERNER: *Kleine Einführung ins Hieroglyphen-Luwische*. XII–112 Seiten. 1991.
- Bd. 107 THOMAS STAUBLI: *Das Image der Nomaden im Alten Israel und in der Ikonographie seiner sesshaften Nachbarn*. XII–408 Seiten. 145 Abb. und 3 Faltafeln. 1991.
- Bd. 108 MOSHÉ ANBAR: *Les tribus amurrites de Mari*. VIII–256 pages. 1991.
- Bd. 109 GÉRARD J. NORTON / STEPHEN PISANO (eds.): *Tradition of the Text*. Studies offered to Dominique Barthélemy in Celebration of his 70th Birthday. 336 pages. 1991.
- Bd. 110 HILDI KEEL-LEU: *Vorderasiatische Stempelsiegel*. Die Sammlung des Biblischen Instituts der Universität Freiburg Schweiz. 180 Seiten. 24 Tafeln. 1991.
- Bd. 111 NORBERT LOHFINK: *Die Väter Israels im Deuteronomium*. Mit einer Stellungnahme von Thomas Römer. 152 Seiten. 1991.
- Bd. 112 EDMUND HERMSEN: *Die zwei Wege des Jenseits*. Das altägyptische Zweiwegbuch und seine Topographie. XII–282 Seiten, 1 mehrfarbige und 19 Schwarz-Weiss-Abbildungen.
- Bd. 113 CHARLES MAYSTRE: *Les grands prêtres de Ptah de Memphis*. XIV–474 pages, 2 planches. 1992.
- Bd. 114 THOMAS SCHNEIDER: *Asiatische Personennamen in ägyptischen Quellen des Neuen Reiches*. 480 Seiten. 1992.
- Bd. 115 ECKHARD VON NORDHEIM: *Die Selbstbehauptung Israels in der Welt des Alten Orients*. Religionsgeschichtlicher Vergleich anhand von Gen 15/22/28, dem Aufenthalt Israels in Ägypten, 2 Sam 7, 1 Kön 19 und Psalm 104. 240 Seiten. 1992.
- Bd. 116 DONALD M. MATTHEWS: *The Kassite Glyptic of Nippur*. 208 pages, 210 figures. 1992.
- Bd. 117 FIONA V. RICHARDS: *Scarab Seals from a Middle to Late Bronze Age Tomb at Pella in Jordan*. XII–152 pages, 16 plates. 1992.
- Bd. 118 YOHANAN GOLDMAN: *Prophétie et royauté au retour de l'exil*. Les origines littéraires de la forme massorétique du livre de Jérémie. XIV–270 pages. 1992.
- Bd. 119 THOMAS M. KRAPE: *Die Priesterschrift und die vorexilische Zeit*. Yehezkel Kaufmanns vernachlässigter Beitrag zur Geschichte der biblischen Religion. XX–364 Seiten. 1992.
- Bd. 120 MIRIAM LICHTHEIM: *Maat in Egyptian Autobiographies and Related Studies*. 236 pages, 8 plates. 1992.
- Bd. 121 ULRICH HÜBNER: *Spiele und Spielzeug im antiken Palästina*. 256 Seiten. 58 Abbildungen. 1992.

- Bd. 122 OTHMAR KEEL: *Das Recht der Bilder, gesehen zu werden*. Drei Fallstudien zur Methode der Interpretation altorientalischer Bilder. 332 Seiten, 286 Abbildungen. 1992.
- Bd. 123 WOLFGANG ZWICKEL (Hrsg.): *Biblische Welten*. Festschrift für Martin Metzger zu seinem 65. Geburtstag. 268 Seiten, 19 Abbildungen. 1993.
- Bd. 125 BENJAMIN SASS / CHRISTOPH UEHLINGER (eds.): *Studies in the Iconography of Northwest Semitic Inscribed Seals*. Proceedings of a symposium held in Fribourg on April 17–20, 1991. 368 pages, 532 illustrations. 1993.
- Bd. 126 RÜDIGER BARTELMUS / THOMAS KRÜGER / HELMUT UTZSCHNEIDER (Hrsg.): *Konsequente Traditionsgeschichte*. Festschrift für Klaus Baltzer zum 65. Geburtstag. 418 Seiten. 1993.
- Bd. 127 ASKOLD I. IVANTCHIK: *Les Cimmériens au Proche-Orient*. 336 pages. 1993.
- Bd. 128 JENS VOSS: *Die Menora*. Gestalt und Funktion des Leuchters im Tempel zu Jerusalem. 124 Seiten. 1993.
- Bd. 129 BERND JANOWSKI / KLAUS KOCH / GERNOT WILHELM (Hrsg.): *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament*. Internationales Symposion Hamburg 17.–21. März 1990. 572 Seiten. 1993.
- Bd. 130 NILI SHUPAK: *Where can Wisdom be found? The Sage's Language in the Bible and in Ancient Egyptian Literature*. XXXII–516 pages. 1993.
- Bd. 131 WALTER BURKERT / FRITZ STOLZ (Hrsg.): *Hymnen der Alten Welt im Kulturvergleich*. 134 Seiten. 1994.
- Bd. 132 HANS-PETER MATHYS: *Dichter und Beter*. Theologen aus spätalttestamentlicher Zeit. 392 Seiten. 1994.
- Bd. 133 REINHARD G. LEHMANN: *Friedrich Delitzsch und der Babel-Bibel-Streit*. 472 Seiten, 13 Tafeln. 1994.
- Bd. 135 OTHMAR KEEL: *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel*. Band IV. Mit Registern zu den Bänden I–IV. XII–340 Seiten mit Abbildungen, 24 Seiten Tafeln. 1994.
- Bd. 136 HERMANN-JOSEF STIPP: *Das masoretische und alexandrinische Sondergut des Jeremiabuches*. Textgeschichtlicher Rang, Eigenarten, Triebkräfte. VII–196 Seiten. 1994.
- Bd. 137 PETER ESCHWEILER: *Bildzauber im alten Ägypten*. Die Verwendung von Bildern und Gegenständen in magischen Handlungen nach den Texten des Mittleren und Neuen Reiches. X–380 Seiten, 28 Seiten Tafeln. 1994.
- Bd. 138 CHRISTIAN HERRMANN: *Ägyptische Amulette aus Palästina/Israel*. Mit einem Ausblick auf ihre Rezeption durch das Alte Testament. XXIV–1000 Seiten, 70 Seiten Bildtafeln. 1994.
- Bd. 140 IZAK CORNELIUS: *The Iconography of the Canaanite Gods Reshef and Ba'al*. Late Bronze and Iron Age I Periods (c 1500–1000 BCE). XII–326 pages with illustrations, 56 plates. 1994.
- Bd. 141 JOACHIM FRIEDRICH QUACK: *Die Lehren des Ani*. Ein neuägyptischer Weisheitstext in seinem kulturellen Umfeld. X–344 Seiten, 2 Bildtafeln. 1994.

- Bd. 142 ORLY GOLDWASSER: *From Icon to Metaphor*. Studies in the Semiotics of the Hieroglyphs. X–194 pages. 1995.
- Bd. 143 KLAUS BIEBERSTEIN: *Josua-Jordan-Jericho*. Archäologie, Geschichte und Theologie der Landnahmeerzählungen Josua 1–6. XII–494 Seiten. 1995.
- Bd. 144 CHRISTL MAIER: *Die «fremde Frau» in Proverben 1–9*. Eine exegetische und sozialgeschichtliche Studie. XII–304 Seiten. 1995.
- Bd. 145 HANS ULRICH STEYMANS: *Deuteronomium 28 und die adē zur Thronfolgeregelung Asarhaddons*. Segen und Fluch im Alten Orient und in Israel. XII–436 Seiten. 1995.
- Bd. 146 FRIEDRICH ABITZ: *Pharao als Gott in den Unterweltbüchern des Neuen Reiches*. VIII–228 Seiten. 1995.
- Bd. 147 GILLES ROULIN: *Le Livre de la Nuit. Une composition égyptienne de l'au-delà*. I<sup>re</sup> partie: traduction et commentaire. XX–420 pages. II<sup>e</sup> partie: copie synoptique. X–169 pages, 21 planches. 1996.
- Bd. 148 MANUEL BACHMANN: *Die strukturalistische Artefakt- und Kunstanalyse*. Exposition der Grundlagen anhand der vorderorientalischen, ägyptischen und griechischen Kunst. 88 Seiten mit 40 Abbildungen. 1996.
- Bd. 150 ELISABETH STAEHELIN / BERTRAND JAEGER (Hrsg.): *Ägypten-Bilder*. Akten des «Symposiums zur Ägypten-Rezeption», Augst bei Basel, vom 9.–11. September 1993. 384 Seiten Text, 108 Seiten mit Abbildungen. 1997.
- Bd. 151 DAVID A. WARBURTON: *State and Economy in Ancient Egypt*. Fiscal Vocabulary of the New Kingdom. 392 pages. 1996.
- Bd. 152 FRANÇOIS ROSSIER SM: *L'intercession entre les hommes dans la Bible hébraïque*. L'intercession entre les hommes aux origines de l'intercession auprès de Dieu. 408 pages. 1996.
- Bd. 153 REINHARD GREGOR KRATZ / THOMAS KRÜGER (Hrsg.): *Rezeption und Auslegung im Alten Testament und in seinem Umfeld*. Ein Symposium aus Anlass des 60. Geburtstags von Odil Hannes Steck. 148 Seiten. 1997.
- Bd. 154 ERICH BOSSHARD-NEPUSTIL: *Rezeptionen von Jesaja 1–39 im Zwölfprophetenbuch*. Untersuchungen zur literarischen Verbindung von Prophetenbüchern in babylonischer und persischer Zeit. XIV–534 Seiten. 1997.
- Bd. 155 MIRIAM LICHTHEIM: *Moral Values in Ancient Egypt*. 136 pages. 1997.
- Bd. 156 ANDREAS WAGNER (Hrsg.): *Studien zur hebräischen Grammatik*. VIII–212 Seiten. 1997.
- Bd. 157 OLIVIER ARTUS: *Etudes sur le livre des Nombres*. Récit, Histoire et Loi en Nb 13,1–20,13. X–310 pages. 1997.
- Bd. 158 DIETER BÖHLER: *Die heilige Stadt in Esdras α und Esra-Nehemia*. Zwei Konzeptionen der Wiederherstellung Israels. XIV–464 Seiten. 1997.
- Bd. 159 WOLFGANG OSWALD: *Israel am Gottesberg*. Eine Untersuchung zur Literaturgeschichte der vorderen Sinaiperikope Ex 19–24 und deren historischem Hintergrund. X–300 Seiten. 1998.

- Bd. 160/1 JOSEF BAUER / ROBERT K. ENGLUND / MANFRED KREBERNIK: *Mesopotamien: Späturuk-Zeit und Frühdynastische Zeit*. Annäherungen 1. Herausgegeben von Pascal Attinger und Markus Wäfler. 640 Seiten. 1998.
- Bd. 160/3 WALTHER SALLABERGER / AAGE WESTENHOLZ: *Mesopotamien: Akkade-Zeit und Ur III-Zeit*. Annäherungen 3. Herausgegeben von Pascal Attinger und Markus Wäfler. 424 Seiten. 1999.
- Bd. 161 MONIKA BERNETT / OTHMAR KEEL: *Mond, Stier und Kult am Stadttor*. Die Stele von Betsaida (et-Tell). 175 Seiten mit 121 Abbildungen. 1998.
- Bd. 162 ANGELIKA BERLEJUNG: *Die Theologie der Bilder*. Herstellung und Einweihung von Kultbildern in Mesopotamien und die alttestamentliche Bilderpolemik. 1998. XII–560 Seiten. 1998.
- Bd. 163 SOPHIA K. BIETENHARD: *Des Königs General*. Die Heerführertraditionen in der vorstaatlichen und frühen staatlichen Zeit und die Joabgestalt in 2 Sam 2–20; 1 Kön 1–2. 388 Seiten. 1998.
- Bd. 164 JOACHIM BRAUN: *Die Musikkultur Altisraels/Palästinas*. Studien zu archäologischen, schriftlichen und vergleichenden Quellen. XII–372 Seiten, 288 Abbildungen. 1999.
- Bd. 165 SOPHIE LAFONT: *Femmes, Droit et Justice dans l'Antiquité orientale*. Contribution à l'étude du droit pénal au Proche-Orient ancien. XVI–576 pages. 1999.
- Bd. 166 ESTHER FLÜCKIGER-HAWKER: *Urnamma of Ur in Sumerian Literary Tradition*. XVIII–426 pages, 25 plates. 1999.
- Bd. 167 JUTTA BOLLWEG: *Vorderasiatische Wagentypen*. Im Spiegel der Terracottaplastik bis zur Altbabylonischen Zeit. 160 Seiten und 68 Seiten Abbildungen. 1999.
- Bd. 168 MARTIN ROSE: *Rien de nouveau*. Nouvelles approches du livre de Qohéleth. Avec une bibliographie (1988–1998) élaborée par Béatrice Perregaux Allisson. 648 pages. 1999.
- Bd. 169 MARTIN KLINGBEIL: *Yahweh Fighting from Heaven*. God as Warrior and as God of Heaven in the Hebrew Psalter and Ancient Near Eastern Iconography. XII–374 pages. 1999.
- Bd. 170 BERND ULRICH SCHIPPER: *Israel und Ägypten in der Königszeit*. Die kulturellen Kontakte von Salomo bis zum Fall Jerusalems. 344 Seiten und 24 Seiten Abbildungen. 1999.
- Bd. 171 JEAN-DANIEL MACCHI: *Israël et ses tribus selon Genèse 49*. 408 pages. 1999.
- Bd. 172 ADRIAN SCHENKER: *Recht und Kult im Alten Testament*. Achtzehn Studien. 232 Seiten. 2000.
- Bd. 173 GABRIELE THEUER: *Der Mondgott in den Religionen Syrien-Palästinas*. Unter besonderer Berücksichtigung von KTU 1.24. XVI–658 Seiten und 11 Seiten Abbildungen. 2000.
- Bd. 174 CATHIE SPIESER: *Les noms du Pharaon comme êtres autonomes au Nouvel Empire*. XII–304 pages et 108 pages d'illustrations. 2000.

- Bd. 175 CHRISTOPH UEHLINGER (ed.): *Images as media* – Sources for the cultural history of the Near East and the Eastern Mediterranean (1st millennium BCE). Proceedings of an international symposium held in Fribourg on November 25-29, 1997. XXXII–424 pages with 178 figures, 60 plates. 2000.
- Bd. 176 ALBERT DE PURY/THOMAS RÖMER (Hrsg.): *Die sogenannte Thronfolgegeschichte Davids*. Neue Einsichten und Anfragen. 212 Seiten. 2000.
- Bd. 177 JÜRGE EGGLER: *Influences and Traditions Underlying the Vision of Daniel 7:2-14*. The Research History from the End of the 19th Century to the Present. VIII–156 pages. 2000.
- Bd. 178 OTHMAR KEEL / URS STAUB: *Hellenismus und Judentum*. Vier Studien zu Daniel 7 und zur Religionsnot unter Antiochus IV. XII–164 Seiten. 2000.
- Bd. 179 YOHANAN GOLDMAN / CHRISTOPH UEHLINGER (éds.): *La double transmission du texte biblique*. Etudes d'histoire du texte offertes en hommage à Adrian Schenker. VI–130 pages. 2001.
- Bd. 180 UTA ZWINGENBERGER: *Dorfkultur der frühen Eisenzeit in Mittelpalästina*. XX–612 Seiten. 2001.
- Bd. 181 HUBERT TITA: *Gelübde als Bekenntnis*. Eine Studie zu den Gelübden im Alten Testament. XVI–272 Seiten. 2001.
- Bd. 182 KATE BOSSE-GRIFFITHS: *Amarna Studies, and other selected papers*. Edited by J. Gwyn Griffiths. 264 pages. 2001.
- Bd. 183 TITUS REINMUTH: *Der Bericht Nebemias*. Zur literarischen Eigenart, traditionsgehistorischen Prägung und innerbiblischen Rezeption des Ich-Berichts Nehemias. XIV–402 Seiten. 2002.

Weitere Informationen zur Reihe OBO: [www.unifr.ch/bif/obo/obo.html](http://www.unifr.ch/bif/obo/obo.html)

«Die 1973 gestartete Reihe Orbis Biblicus et Orientalis hat seitdem eine so beachtliche Zahl von wertvollen Studien zur biblischen, insbesondere alttestamentlichen Religion und ihrer altorientalischen Umwelt veröffentlicht, wie sie international keine andere Reihe aufzuweisen hat.»

Klaus Koch, Zeitschrift für Missions- und Religionswissenschaft, 2002.

UNIVERSITÄTSVERLAG FREIBURG SCHWEIZ  
ÉDITIONS UNIVERSITAIRES FRIBOURG SUISSE

# ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS, SERIES ARCHAEOLOGICA

- Bd. 1 JACQUES BRIEND / JEAN-BAPTISTE HUMBERT (Ed.): *Tell Keisan (1971–1976), une cité phénicienne en Galilée*. 392 pages, 142 planches. 1980.
- Bd. 2 BERTRAND JAEGER: *Essai de classification et datation des scarabées Menkhéper-ré*. 455 pages avec 1007 illustrations, 26 planches avec 443 figures. 1982.
- Bd. 3 RAPHAEL GIVEON: *Egyptian Scarabs from Western Asia from the Collections of the British Museum*. 202 pages, 457 figures. 1985.
- Bd. 4 SEYYARE EICHLER / MARKUS WÄFLER: *Tall al-Ḥamīdiyya 1*. Vorbericht 1984. 360 Seiten, 104 Tafeln, 4 Seiten Illustrationen, 4 Faltpläne, 1 vierfarbige Tafel. 1985.
- Bd. 5 CLAUDIA MÜLLER-WINKLER: *Die ägyptischen Objekt-Amulette*. Mit Publikation der Sammlung des Biblischen Instituts der Universität Freiburg Schweiz, ehemals Sammlung Fouad S. Marouk. 590 Seiten, 40 Tafeln. 1987.
- Bd. 6 SEYYARE EICHLER / MARKUS WÄFLER / DAVID Warburton: *Tall al-Ḥamīdiyya 2*. Symposium Recent Excavations in the Upper Khabur Region. 492 Seiten, 20 Seiten Illustrationen, 2 Faltafeln, 1 vierfarbige Tafel. 1990.
- Bd. 7 HERMANN A. SCHLÖGL / ANDREAS BRODBECK: *Ägyptische Totenfiguren aus öffentlichen und privaten Sammlungen der Schweiz*. 356 Seiten mit 1041 Photos. 1990.
- Bd. 8 DONALD M. MATTHEWS: *Principles of composition in Near Eastern glyptic of the later second millennium B.C.* 176 pages, 39 pages with drawings, 14 plates. 1990.
- Bd. 9 CLAUDE DOUMET: *Sceaux et cylindres orientaux: la collection Chiba*. Préface de Pierre Amiet. 220 pages, 24 pages d'illustrations. 1992.
- Bd. 10 OTHMAR KEEL: *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel*. Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Einleitung. 376 Seiten mit 603 Abbildungen im Text. 1995.
- Bd. 11 BEATRICE TEISSIER: *Egyptian Iconography on Syro-Palestinian Cylinder Seals of the Middle Bronze Age*. XII–224 pages with numerous illustrations, 5 plates. 1996.
- Bd. 12 ANDRÉ B. WIESE: *Die Anfänge der ägyptischen Stempelsiegel-Amulette*. Eine typologische und religionsgeschichtliche Untersuchung zu den «Knopfsiegeln» und verwandten Objekten der 6. bis frühen 12. Dynastie. XXII–366 Seiten mit 1426 Abbildungen. 1996.
- Bd. 13 OTHMAR KEEL: *Corpus der Stempelsiegel-Amulette aus Palästina/Israel*. Von den Anfängen bis zur Perserzeit. Katalog Band I. Von Tell Abu Farağ bis 'Atlit. VIII–808 Seiten mit 375 Phototafeln. 1997.
- Bd. 14 PIERRE AMIET / JACQUES BRIEND / LILIANE COURTOIS / JEAN-BERNARD DUMORTIER: *Tell el Far'ab*. Histoire, glyptique et céramologie. 100 pages. 1996.

- Bd. 15 DONALD M. MATTHEWS: *The Early Glyptic of Tell Brak*. Cylinder Seals of Third Millennium Syria. XIV–312 pages, 59 plates. 1997.
- Bd. 16 SHUA AMORAI-STARK: *Wolfe Family Collection of Near Eastern Prehistoric Stamp Seals*. 216 pages. 1998.
- Bd. 17 OLEG BERLEV / SVETLANA HODJASH: *Catalogue of the Monuments of Ancient Egypt*. From the Museums of the Russian Federation, Ukraine, Bielorussia, Caucasus, Middle Asia and the Baltic States. XIV–336 pages, 208 plates. 1998.
- Bd. 18 ASTRID NUNN: *Der figürliche Motivschatz Phöniziens, Syriens und Transjordanien vom 6. bis zum 4. Jahrhundert v. Chr.* 280 Seiten und 92 Seiten Illustrationen. 2000.
- Bd. 19 ANDREA M. BIGNASCA: *I kernoi circolari in Oriente e in Occidente*. Strumenti di culto e immagini cosmiche. XII–328 Seiten, Tafeln und Karten inbegriffen. 2000.
- Bd. 20 DOMINIQUE BEYER: *Emar IV. Les sceaux. Mission archéologique de Meskéné-Emar. Recherches au pays d'Aštata*. XXII–496 pages, 66 Planches. 2001.
- Bd. 21 MARKUS WÄFLER: *Tall al-Ḥamīdiyya 3*. Zur historischen Geographie von Idamarāṣ zu Zeit der Archive von Mari<sub>(2)</sub> und Šubat-enlil/Šeḫnā. Mit Beiträgen von Jimmy Brignoni und Henning Paul. 304 Seiten. 14 Karten. 2001.

### *Zusammenfassung:*

Die vorliegende Untersuchung analysiert religiöse Konzepte der Stadt in der Antike anhand einer Auswahl von altorientalischen, jüdischen und christlichen Texten sowie einem Beispiel aus Griechenland. Mit Hilfe bestimmter, von aussen auf das Textmaterial projizierter Kategorien wird das heterogene Textcorpus einem systematischen Vergleich unterzogen. Das Verfahren erlaubt es, Tendenzen in den Interpretationen städtischen Raums in antiken religiösen Symbolsystemen aufzudecken und zu systematisieren, wobei die Studie die Vielfalt der religiösen Zugänge zur Stadt unterstreicht: dem Lobpreis der Stadt als Ort absoluter kosmischer Ordnung stehen Bilder der Stadt als Ort des Chaos und des Todes gegenüber; Schilderungen der Stadt als Lebensraum für Menschen kontrastieren mit Beschreibungen transzendenter Gegenwelten, die ihrerseits als Stadt vorgestellt werden.



### *Summary:*

The present study analyzes religious concepts of the city in antiquity. A selection of texts from the Ancient Near East, from Jewish and Christian traditions and an example from Greece are examined and compared. Based on analytical categories defined by the author and applied to an otherwise heterogeneous corpus of documents, the comparison serves to systematize recurring motifs which point to salient features and particular tendencies in the interpretation of urban space within ancient religious symbol systems. The study stresses the great variety of ancient approaches to and religious interpretations of urban space: praises of the city as a space of absolute cosmic order contrast with images of the city as a dimension of chaos and death; descriptions of the city as a space for human life are opposed to representations of transcendent worlds conceived in the form of cities.